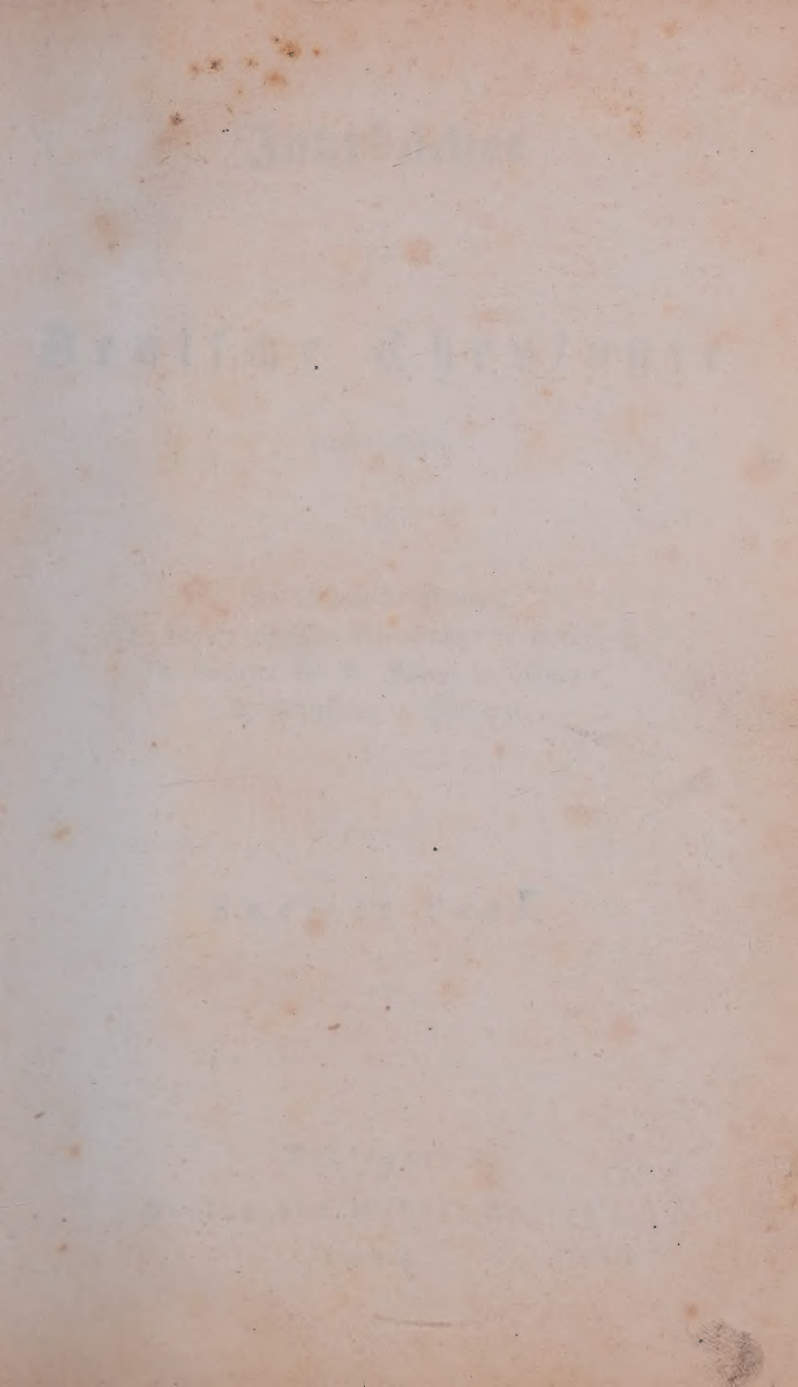


BERKELEY, CALIFORNIA



Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden,
Dr. Dorner und Dr. Ehrenfechter in Göttingen,
Dr. Landerer und Dr. Palmer in Tübingen,
Dr. Weizsäcker in Stuttgart.

Zweiter Band.

Stuttgart.

Verlag von Rudolf Besser.

1857.

X 27
J 174
v. 212

I n h a l t.

	Seite
Klaiber, die Lehre der altprotestantischen Dogmatiker von dem testimonium Spiritus Sancti, und ihre dogmatische Bedeutung	1
Weiß, die Prädestinationslehre des Apostel Paulus	54
Jäger, über die Natur der theologischen Erkenntniß, ein kritisch-apologetischer Versuch	115
Roth, über die heiligen Schriften der Arier	141
Weizsäcker, das Selbstzeugniß des johanneischen Christus. Ein Beitrag zur Christologie	154
Hauber, die Grundsätze der evangelischen Kirche Deutschlands über Ehescheidung im ersten Jahrhundert nach der Reformation .	209
Sigwart, Schleiermacher's Erkenntnißtheorie und ihre Bedeutung für die Grundbegriffe der Glaubenslehre	267
Rößlin, die Einheit und die Mannigfaltigkeit in der neutestamentlichen Lehre	327
Chalubäus, die speculative Erkenntniß Gottes, mit besonderer Beziehung auf die theologische Erkenntnißtheorie	387
Ehrenfeuchter, über den höchsten Gegensatz in der Apologie des Christenthums	415
Dorner, die Geschichte der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes bis auf Schleiermacher	440
Landerer, das Verhältniß von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heiles. Eine dogmengeschichtliche und dogmatische Untersuchung	500
Uhlhorn, die älteste Kirchengeschichte in ihren neueren Darstellungen, zunächst bis auf Neander und Rothe	603
Gesß, der geschichtliche Entwicklungsgang der neutestamentlichen Versöhnungslehre	679
Hanne, von den Grundelementen der christlichen Gottesidee . .	753
Ritschl, die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander . . .	795
Sigwart, Schleiermachers psychologische Voraussetzungen, insbesondere die Begriffe des Gefühls und der Individualität. .	829

Ueber den höchsten Gegensatz in der Apologie des Christenthums.

Von Dr. Ehrenfeuchter.

Die Bestreitung, welche das Christenthum seit seiner Erscheinung in der Welt erfahren hat, wie mannigfaltig und von den verschiedensten Standpunkten aus sie auch unternommen sey, zeigt doch in ihrem ganzen Verlaufe eine gewisse Methode und deutet dadurch auf ein bestimmtes Gesetz, das die Bewegung des Zweifels und der Leugnung beherrscht. Auf den ersten Anblick könnte man sich zwar verwundern, daß der Zweifel überhaupt eine Geschichte haben könne; denn es scheint unauslöslich mit seinem Wesen verknüpft zu seyn, daß er, der vereinzeln und zerstreuen, auch vereinzelt und zerstreut auftrete. Allein eine nähere Betrachtung des Zweifels, die wir an diesem Orte nicht weiter anstellen wollen, würde zeigen, wie er auf der Verneinung jener Grundvoraussetzung beruht, durch welche sich der schöpferische und tragende Grund aller Dinge dem unmittelbaren Daseyn des Menschen fühlbar macht. Eine solche Ablösung von jener Grundvoraussetzung aller Dinge hat nun, so lautet uralte Ueberlieferung, die noch in fast allen Völkersagen nachklingt, so bezeugt es tagtägliche Erfahrung, eine solche Ablösung hat in der That stattgefunden. Es gibt eine Geschichte des Zweifels, wie es eine Geschichte des Strebens gibt, das aufgehobene und verlorene Grundverhältniß zur ewigen Wahrheit und Liebe wieder zu gewinnen. Bei der Betrachtung der weltgeschichtlichen Entwicklung, die der Zweifel durchläuft, unterscheiden wir seine Formen, je nachdem er noch eingehüllt liegt in dunkle

Triebe oder bestimmt in der Helle des Bewußtseyns hervortritt. Da der Zweifel das Auseinandergehen ist der ursprünglichen Einheit des Subjects und Objects; da in ihm das Subject sich dem Object gegenüberstellt, um zu versuchen, ob es sich nicht selbst genügt, ob es nicht aus sich den Gegenstand zu erzeugen vermöge, so begreift es sich, warum der Zweifel erst dann hervortreten kann, nachdem das Bewußtseyn seiner selbst mächtig geworden ist. Nicht der Orient ist der Ort des Zweifels. Hier gelten noch, wenn auch schon entartete, Ueberlieferungen ursprünglicher Einheit; hier behauptet sich, freilich in allmählig unheimlich werdender Gestalt, die Macht der ersten Voraussetzung durch Jahrhunderte hindurch. Es ist die Verwunderung, welche hier die Gemüther fesselt und spannt, gleichsam als die noch gleichschwebende Stimmung, woraus Glaube oder Zweifel hervorgehen kann. Erst in der Entwicklung der griechischen Philosophie konnte der wissenschaftliche Zweifel entstehen, obwohl wir selbst hier noch jenen Grundton der ursprünglichen Voraussetzung an manchen Stellen hervorklingen hören, wie er bald rückwärts weist auf ein früheres Alterthum, wie bei Pythagoras, bald vorwärts deutet auf eine erfüllte Zukunft, wie Sokrates in seinem Dämonion das Regen fühlt von der Einheit des Seyns und Wissens und gegenüber allem Intellectualismus, der letzten Ursache des Zweifels, die Weisheit, das ist die Durchdringung des Wissens und Wollens, die Aufnahme des Wissens in die Idee des Guten und der Liebe in seiner Person verkündigt und durch seine Schüler in den Kreis der Wissenschaft einführt.

Mit dem Erscheinen des Christenthums drängt Alles zur Entscheidung. An Christo hat der Glaube seine Erfüllung, der Zweifel den eigentlichen Gegenstand der Verneinung. In dem menschgewordenen Gottessohn ist die Grundvoraussetzung alles Daseyns in's Daseyn selbst getreten, ist in und an einem persönlichen Leben durch die That bestätigt, was auch für das Bewußtseyn das Höchste ist, Einheit des Seyns und Wissens. Darum ruft die Erscheinung Christi die große Scheidung der Gemüther hervor. In wem die ursprüngliche Grundvoraussetzung noch eine gewisse Geltung hat, der schließt ihm sich an, „wer aus der Wahrheit ist, der höret seine Stimme“; in wem die Selbstsucht, sey es der Macht oder des Wissens, die Oberhand gewonnen hat, der verneint ihn, sucht ihn

auszutilgen. Es ist der Haß als solcher, der hier hervorbricht, der Haß, der nicht durch irgend eine besondere Veranlassung, nicht aus einem persönlichen Grund, sondern aus dem diametralen Gegensatz der Grundanschauungen selbst sich entzündet. „Sie hassen mich ohne Ursach.“

Als das Christenthum in die Welt kam, wird es von zwei Seiten her angegriffen, von heidnischer wie von jüdischer. Denn auch Israel, obwohl gegenüber dem selbstsüchtigen Wissen und Wollen auf den Glauben gegründet und zum Glauben berufen, hat die ihm anvertrauten Güter sich als eigenes Gut und Verdienst angemacht und die materiale Wahrheit seines Glaubens durch seine Selbstgerechtigkeit in ein unfruchtbares Capital, ja in die Handhabe des Zweifels und der Gottesleugnung verkehrt. Darum ist dem Judenthum das Christenthum ein Aergerniß, ein Gegenstand des Anstoßes, weil ein steter Vorwurf gegen die eigene Selbstgerechtigkeit, ein Widerspruch mit den Einbildungen der Macht und Größe, der Heiligkeit und Herrlichkeit seiner als des auserwählten Volkes. Den Griechen aber ist das Evangelium Thorheit, ohne Zusammenhang weder mit den Systemen des Denkens noch den Ueberlieferungen der Geschichte. Hierin liegen die Typen für die ganze folgende Geschichte des Zweifels. Das Christenthum wird entweder als Aergerniß oder als Thorheit angegriffen, als unmögliche Geschichte oder als unmöglicher Gedanke, das Letztere mehr von Seiten der ihm von Anfang an entgegenstehenden Welt, das Erstere aus seinem eigenen Schooße, seinen eigenen Voraussetzungen, die gegen es selbst gekehrt werden. Wir können der Kürze wegen diese beiden Grundbewegungen des Zweifels als Periode des objectiven und als die des subjectiven Zweifels unterscheiden.

Die Zeit, in die das Christenthum eintrat, war die des zerfallenden Römerreichs, überhaupt des sich auflösenden Alterthums. Es gab keine Entwicklung mehr; nur Zuständliches, einmal Geordnetes galt, kein schöpferisches Vermögen mehr, nur verknüpfende und darin verändernde Bewegung ward sichtbar. Es ist die ausgedehnteste Herrschaft des Eklekticismus, der wir begegnen. In der Religion zeigt er sich als Theokrasie, in der Philosophie als Mischung der Systeme, in der Kunst wird der stille Glanz der

Schönheit durch bunte und übertriebene Formen überwuchert, im öffentlichen Leben fordert die Mannigfaltigkeit der Privatinteressen die Form des Principats heraus. Dieser Eklekticismus aber ist nichts als nur die Aussen- und die innere Auflösung. Wohl kündigt sich darin der Geist einer neuen Epoche an, einer Epoche, die über die Besonderheit der einzelnen Volksthümer zum Ganzen der Menschheit hinübergreift, und so finden wir auch mit jenem Eklekticismus einen gewissen Encyclopädicismus und Kosmopolitismus verknüpft. Aber eben damit war auch das Urtheil der Auflösung über jene alte Welt gesprochen, denn sie ruhte auf der plastischen Besonderung der einzelnen Völker. Man begreift, wie in solcher Zeit sowohl der Geist der Sehnsucht als der des Zweifels erwachte. Der Geist der Sehnsucht ward rege, schon unbewußt in den Odem des neuen Lebens getaucht, drängend, die anfängliche Losreißung des Subjects vom Object durch ein erneutes Suchen nach dem Object aufzuheben, auf die menschlichen Fragen eine göttliche Antwort zu erhalten, und sich nicht scheuend, selbst zu den alten schauerlichen Künsten der Magie und Theurgie zurückzukehren. Neben diesen alterthümlichen Strebungen weht aber nicht minder stark der Geist der Skepsis. Es ist der Zweifel nicht bloß an der Religion, sondern überhaupt an der Idee, an der Wissenschaft. Auch auf diesem Wege wird Ruhe gesucht, die Ruhe der Entfagung. Man wendet sich ab von der Thatsache, daß eine Spannung zwischen Subject und Object vorhanden sey, oder man braucht die Mittel der Wissenschaft, diese Spannung als ein unausweichliches Fatum hinzustellen, das Denken auf seinem Wege anzuhalten, daß es nicht zur Aufstellung von Antinomien komme, welche die Ruhe des Gemüths stören. — In dieser zerfallenden Welt also findet sich die christliche Gemeinde, ihres weltüberwindenden Charakters kaum bewußt. Auch sie glaubt an das baldige Ende der Welt, aber zugleich an die Wiederkunft ihres Herrn und Hauptes. In dieser heiligen Unschuld wandelt sie still und selig in Gott, sich nicht hervordrängend, aber ihrem Gewissen auch nichts vergebend, den Zusammenstoß mit der Welt weder fürchtend noch herausfordernd. Doch unmöglich ist das Bestehen beider Lebensgestaltungen nebeneinander. Zuerst wird der Streit von Seiten des Heidenthums begonnen. Dem römischen Gesichtspunkt

stellt sich das Christenthum als ein Unbegreifliches dar, als ein Aberglaube, der nicht etwa nur mit einem vornehmen Lächeln abzuthun sey, der vielmehr mit Schwert und Feuer müsse ausgerottet werden (*superstitio exitiabilis*). So entwickelt sich immer mehr das Grundgepräge der Zeit als ein Kampf zwischen Heidenthum und Christenthum. Er bildet das Thema, worauf alle politische Probleme des Jahrhunderts zurückgehen. In den Kämpfen Constantins mit seinen Gegnern unter der Hülle politischer und persönlicher Interessen verbirgt sich als der letzte treibende Grund die Frage: ob Christenthum oder Heidenthum?

Diese politischen Kämpfe werden von literarischen Beschuldigungen des Christenthums begleitet, die vom Standpunkte der Philosophie her unternommen sind. Als solche Kämpfer treten bekanntlich auf Celsus, Porphyrius, Hierokles, Julian. Ihnen geht gleichsam präludirend Lucian voran, in dessen Gesichtskreis das Christenthum so recht als Thorheit sich spiegelt, als eine Abart der Magie und Goetie.

In der Schrift des Celsus finden sich alle Elemente der antiken Philosophie vertreten, um gegen das Christenthum zu kämpfen. Wie ungründlich und oft abgeschmackt der heidnische Philosoph im Einzelnen auch verfahren mag, im Ganzen faßt er die Punkte, auf welche es ankommt, bestimmt und klar auf; er behauptet entschieden den kosmischen Standpunkt der alten Welt. In negativer wie positiver Beziehung greift er das Christenthum an. Er will seine innere Nichtigkeit aufdecken von Seiten sowohl seines Ursprungs als seiner Grundidee aus, endlich auch durch Betrachtung seiner Consequenz. Sein Ursprung liegt ihm im Judenthum, das, selbst verachtet und verachtenswerth, um so mehr den Stempel der Schmach auf das drücken müsse, was von ihm verworfen ist. Was die christliche Grund-Idee des Christenthums betrifft, die Messias- und Logos-Idee, so wird sie nach Celsus vollständig durch die Anschauungen der griechischen Weisheit befriedigt, sowohl nach ihrer speculativen, wie nach ihrer ökonomischen Seite. Nach der speculativen, denn in der platonischen Anschauung sey der Kosmos selbst der ewige Sohn Gottes; nach der ökonomischen, denn von der Stoa her wisse man, wie in der ewigen Evolution und Revolution der Natur das Uebel

ebenso entstehe wie verschwinde. Die Consequenzen endlich des Christenthums führen nach Celsus zur Aufhebung jeder socialen und politischen Ordnung. Im Uebrigen hofft er von dem antiken Princip des Zusammenhanges zwischen Sitte, Gesetz und Rationalität die festeste Schranke gegen den antinomistischen und revolutionären Geist des Christenthums, wie er ihn sich denkt, fürchtet auch nichts von dessen weiterer Verbreitung, indem ihm eine Mission desselben bei barbarischen Völkern eine Unmöglichkeit dünkt. Seine positive Beweisführung ist, daß, was das Christenthum Wahres enthalte, es von den Griechen und Römern entlehnt habe, die es in viel besserer Weise besäßen. — Einen Fortschritt über diese Celsische Bestreitung hinaus bezeichnet Porphyrius. Er hat eine genauere Kenntniß des Geschichtlichen; seine Bestreitung nimmt da und dort die Miene der Kritik an, einer Kritik, die sich auf die Geschichte Israels, vornehmlich dessen Weissagungen, auf das Leben Christi und die Thaten der Apostel erstreckt. Man sieht, er erkennt wenigstens formell in gewissem Sinne den Zusammenhang der göttlichen Oekonomie. Die alttestamentlichen Weissagungen liebt er *ex eventu* zu erklären und spricht sich, freilich wenig übereinstimmend mit der in seiner eigenen philosophischen Schule herrschenden Methode, gegen jede allegorische Ausdeutung der Schrift aus. In dem Bilde Christi, dessen Hoheit er zwar an einigen Stellen anerkennt, findet er doch eine Menge innerer Widersprüche; in der Charakteristik der Apostel weiß schon er einen Unterschied von einer Lehre Christi und einer Lehre von Christo. Er wirft den Aposteln vor, gegen den Sinn ihres Meisters diesen als Gott proclamirt zu haben. Besonders gerne verweilt er bei dem Gegensatz, den er feststellt, von Petrus und Paulus, petrinischer und paulinischer Kirche. Im Ganzen und Großen ist ihm das Christenthum eine Unterbrechung der geschichtlichen Continuität, ein Gegensatz zu der Weisheit, die im Alterthum offenbart, durch die Griechen ausgebildet, jetzt in der neuplatonischen Philosophie zu ihrem vollendeten Abschluß gekommen sey und die Bürgerschaft unverlierbarer Bildung biete. Das Christenthum ist ihm ein Zurücksinken in Nothheit, eine Befestigung derselben, ein barbarisches Wagniß. Ihm ist Christus das Zerrbild der heiligen Gestalt des Pythagoras, den er als den vollkommenen Lehrer, Wunder-

thäter und Verherrlichten preist. Auf denselben Spuren geht Hierokles, der in seiner positiven Darlegung der Gestalt Christi ein anderes Bild entgegenstellt, das des Apollonius von Tyana. — Der bedeutsamste unter den Bestreibern bleibt jedenfalls Julian, der Kaiser. In ihm erscheint die Reaction des Heidenthums gegen das zur Weltherrschaft gekommene Christenthum. War nicht vielleicht, so fragt sich der kaiserliche Philosoph, war nicht dieser eben errungene Sieg ein zufälliger, herbeigeführt durch menschliche Gewalt und List? So gilt es noch einmal einen Wettkampf mit dem neuen Princip, das schon bis zum höchsten Throne der Welt vorgeedrungen war. Es ist der Kampf um die weltgeschichtliche Bedeutung des Christenthums, der sich auf's Neue erhebt; es gilt die Probe weltgeschichtlicher Entscheidung. Kaiser, Philosoph und Priester vereinigen sich in Julian und rufen ihn mit vereinten Stimmen auf, Restaurator des Geistes zu werden, aus dem die unsterblichen Werke der antiken Cultur und Literatur hervorgegangen sind. Gewiß, zuletzt wird er nicht zögern, auch seine politischen und militärischen Kräfte gegen die neue Lehre in die Wagschale zu werfen; aber seinem geistvollen Blicke entgeht es nicht, daß es vor Allem auf Wiederbelebung des alten Sinnes ankomme, auf Hemmung der Auflösung, die schon so mächtig durch den Körper des antiken Lebens sich verbreitet hatte, und hierbei verschmäht er nicht, Einrichtungen zu treffen, die, wie das Werk der Diakonie, dem neuen Princip selbst entsprungen waren. Sein Streben geht dahin, die welthistorische Bedeutung des Christenthums zu verneinen, es auf die Stufe des Conventikels, der Secte zurückzudrängen, ihm alle innere Berechtigung eines weltüberwindenden und weltbildenden Principis abzusprechen. Hierbei benutzt er alle die Argumente, die uns schon in den früheren Bestreitungen entgegengetreten sind, aber er fügt ihnen auch einen neuen Gesichtspunkt hinzu. Das ist sein Versuch, das Christenthum zu construiren aus den Elementen des Judenthums und Heidenthums, aber nicht, wie es zum Theil die Apologeten selbst anerkennen, als die Verbindung der Wahrheiten, die diesen Gestaltungen zu Grunde liegen; dem kaiserlichen Philosophen ist vielmehr das Christenthum nichts anderes als das Product der schlechten und falschen Elemente, die aus Judenthum und Heidenthum in Eins

zusammengefloßen. Aus dem Judenthum ist nach seiner Ansicht die *ἀθεότης* eingedrungen, die Annahme des einen Gottes, der als solcher keiner sey, denn er nimmt nur einen solchen Monothetismus an, in welchem der Polytheismus als Moment der Wahrheit enthalten sey. Von ihm, diesem Judenthume, stamme auch die Tollkühnheit des Glaubens, der fest eine Brücke schlage vom Sichtbaren zum Unsichtbaren ohne alle Vermittlung. Aus dem Heidenthume aber entspringt nach seiner Ansicht das Element des Anomismus, der Vergleichgültigung aller Unterschiede von rein und unrein, der Mangel aller Absefe. So ist ihm das Christenthum eine Emancipation vom Ernst der Religion, wofür ihm namentlich der Artikel von der Vergebung der Sünde als Beweis dient. Ihm ist es das Bequeme, das leicht Fertige, das da wurzelt in einem idiotischen Charakter, während ihm das Heidenthum im wahren Sinne als das Ernste und Tiefe erscheint, das Entfagung, Mühe und Arbeit fordert. Allerdings aber ist es nicht die gewöhnliche Gestalt des Heidenthums, die Julian zurückbeschwören will; es ist ein reformirtes, ein solches, das ihm die Wiederbringung der primitiven Religion verheißt. Er ist mit dem Christenthum darin Eins, daß der bisherige Zustand der Religion einem anderen bessern weichen müsse, und auch darin ist noch eine gewisse Uebereinstimmung vorhanden, daß dieses Neue auch zugleich ein altes, weil ursprüngliches seyn müsse. Aber Julian knüpft an eine Urtradition, deren Züge längst durch die nachfolgenden auseinandergehenden Wege der Völker und ihre Mythen entstellt und verwischt sind, während sie der Kirche durch Gesetz und Evangelium aufbewahrt, ja in einer neuen geistigen Schöpfung erst wahrhaft verwirklicht erscheint.

Als das Gemeinsame aller dieser Bestreitungen ergibt sich die Behauptung des kosmischen Princips, bei Celsus und Hierokles vornehmlich von culturhistorischer, bei Porphyrius und Julian von religiöser Seite her. Es wird dieses Princip festgehalten im Begriff des Staates, der Philosophie, der Cultur. Der Staat wird gegenübergestellt der Ecclesia, die Philosophie dem Glauben, die Cultur der gesammten christlichen Weltanschauung. Daher die Methode der Apologeten, das Christenthum als die wahre Philosophie, als das Princip ächter Sittlichkeit, als Durchdringung von

Religion und Cultur, als staatszerhaltend und staatsbildend zu erweisen, wobei die griechischen Väter vornehmlich der Philosophie, die lateinischen dem Staate gegenüber es vertheidigten.

Als dann auf's Neue eine Weltepoche, die mittelalterliche, in Verfall gerieth, da tauchte jene besiegte antike Welt wieder auf und nahm für sich einen Augenblick volle Wirklichkeit in Anspruch, freilich ohne die Formen der bestehenden Kirche zu stören; nur in wenigen ernsteren Gemüthern ging die Reaction platonischer Philosophie gegen aristotelische bis zu dem Gedanken, einen neuen Geistesgrund für das Leben der Kirche zu legen durch Erneuerung mystischer neuplatonischer Philosophie. Im Ganzen ward mehr ein skeptischer, von Spott und Witz übersprudelnder Sinn mächtig. Die Götter Griechenlands in der Schöne und Heiterkeit ihrer Gestalt traten gegenüber dem Kreuzesbild, das keine Schöne noch Anmuth hat. In den Novellen des Boccaccio spielt eine geheime Opposition gegen die christliche Forderung der Entsagung. Machiavell erblickt im Christenthum dieselbe antipolitische Tendenz wie die alten Römer, doch dieß alles stellt sich wegen der äußeren Herrschaft der Hierarchie nicht in dem Ernste einer durchgeführten Bestreitung dar, sondern in der gefährlichern, den Sinn der Wahrheit noch mehr erstickenden Weise scherzhafter Winke, spöttischer Anspielungen, Allegorien und was sonst als ergötzendes Spiel der Phantasie erscheint.

Allerdings war ja eine Kritik, eine Reinigung der Kirche nothwendig. Im tiefsten Ernste der Buße ist sie durch die deutsche Reformation vollzogen worden. Nur aus der tiefsten Scheidung der Selbsterkenntniß und Selbstverurtheilung entsprang die Möglichkeit, die objective That der Erlösung durch den Glauben sich anzueignen. Auf der persönlichen Selbsterfahrung ruhte nun die lebendige Wirklichkeit des Christenthums. Aber wird es nun auch Jedem gelingen, diesen Proceß der Aneignung, der Erfahrung zu verwirklichen? Alle Institutionen der Kirche sollten jetzt darauf gerichtet seyn, diese Aneignung herbeizuführen, sie auszudrücken, sie zu erhalten. Aber wenn nun diese Institutionen es vielfach an sich haben fehlen lassen, wie unvollständig wird dann dieser Proceß vollzogen werden, und wie nachtheilig wird dieses selbst wieder auf jene Einrichtungen zurückwirken? Fest bleibt nur der allge-

meine Grundsatz, das dargebotene Object müsse begriffen, müsse in's Bewußtseyn aufgenommen werden, das Subject habe eine berechnigte Frage an das Object. Wie leicht aber entwickelt sich daraus der Anspruch, alles Gegenständliche, Unsichtbares und Sichtbares, nach dem Maße des subjectiven Geistes zu beurtheilen! Man sieht, die Rehrseite dieses Aneignungs-Processes, wo er sich nicht gründlich vollendet, ist nothwendig der Zweifel. Aber nun tritt er nicht von einer außerschriftlichen Welt hervor, sondern aus dem Schooße der Kirche selbst taucht er auf. Es sträubt sich der menschliche Verstand gegen den Inhalt der Offenbarung, wenn er ihn nicht zu begreifen, zu umfassen vermag. Es ist nicht mehr die heidnische Dpposition, die im Christenthum ein Außerweltliches sieht und es, weil sie ein solches überhaupt nicht als möglich annimmt, für eine Thorheit hält, sondern es wiederholt sich, ja vielmehr es steigert sich die jüdische Dpposition, die auf dem Begriffe des Mergernisses beruht. Es ist der subjective Zweifel, der nun herrschend wird.

Der äußere und geschichtliche Anstoß, durch welchen dieser Zweifel angeregt wurde, war zunächst ein politischer. Schon seit dem 14. Jahrhundert hatte sich besonders auf dem Grunde der Nationalität die Idee des Staates lebhafter entwickelt. Das Verhältniß von Staat und Kirche war schon vor der Reformation Gegenstand neuer Erörterungen und Verhandlungen geworden. Durch die Scheidung der Kirche in verschiedene Confessionen entsprangen für den Staatsmann neue und härtere Schwierigkeiten. Aus diesen Conflicten sucht man einen Ausweg, ohne daß man die Religion selbst aufgeben will. Solch ein Ausweg ergab sich der Zeit, wenn sie von der historischen Sprödigkeit der Confessionen abstrahirte, wenn sie das Erste, Ursprüngliche suchte, das, was als über dem Streite liegend gedacht wurde, das, worüber man glaubte ein allgemeines Einverständniß ansprechen zu können. Man nehme hinzu, wie die ganze philosophische Richtung der Zeit auf Natur und Welt ging, wie der Gedanke das Einfache, Elementare suchte; man achte auf die großen Nachwirkungen, die von der Wiederherstellung der antiken Literatur entsprangen, Wirkungen, wodurch auch die religionsgeschichtliche Entwicklung des Alterthums in ein helleres Licht trat, und auf der anderen Seite sehe man auf die

Verflechtung, in welche im 16. und noch mehr 17. Jahrhundert die kirchlichen und politischen Interessen gerathen waren, die Kriege und Revolutionen, die von diesen Verwicklungen her entstanden oder doch ihren Vorwand nahmen, und man wird begreifen, wie in vielen, auch ernsteren Gemüthern der Gedanke austauschen mußte, daß durch Abstraction von dem eigentlichen Offenbarungsgehalt, der den geschichtlichen Kern und die geschichtliche Kraft der Kirche ausmacht, jene Toleranz gewonnen werden könne, die man für die gedeihliche Gestaltung des Staatslebens als unerläßlich crachtete. Dieser Gedanke zieht sich seit Bodin's Heptaplomeres durch eine Menge von Schriften, die ihren Ausgangspunkt von Betrachtung bald der Religion, bald des Staates, bald des Begriffes abstracter Wahrheit, bald der Religionsgeschichte nehmen. Aus dem politischen Momente der Entstehung aller dieser Gedankenzüge ist es zu erklären, warum sich ihr Auftreten nach der Entwicklung des politischen und Culturlebens richtet, warum nach einander die verschiedenen Territorien, England, Holland, Frankreich und Deutschland den Schauplatz der Skepsis bilden. •

Das geistig bewegende Princip, das in allen diesen politisch angeregten Formen des Gedankens herrscht, ist das Princip der Immanenz, das Princip der Welt als des Selbstlebens der Dinge in sich, aus sich, zu sich. Aber man beachte wohl, dieses Princip ist anfänglich kaum seiner selbst noch bewußt, mehr nur sich versuchend, ein Vorspiel späterer schärfer ausgeprägter Systeme. Man dringt noch nicht bis zur reinen Erfassung des Principis selbst vor — auf einsamer Höhe steht Spinoza, dessen idealer Grundgedanke von dem empirischen Zuge des Zeitalters nicht begriffen wird und daher der geistige Boden erst einer folgenden Periode geworden ist. Man begnügt sich mit nahe liegenden Reflexionen. Man erfaßt das Christenthum als eine der Religionen mit demselben subjectiven Gehalt, den auch andere Religionen ansprechen könnten, der Unterschied ruhe nur in der Verschiedenheit der Zeiten und zufälliger geschichtlichen Anlässe. Dem Christenthum wird sein objectiver Charakter abgesprochen, welcher nun lediglich an den Staat übergeht. Was von objectivem Gehalt im Christenthume liegt, das ist nach dieser Anschauung identisch mit der natürlichen Religion, d. i. mit der Erkenntniß der unveränderlichen

Gesetze Gottes, welche die Natur und das sittliche Daseyn des Menschen bedingen und durch die menschliche Vernunft erfaßt werden können und sollen. Merkwürdiger Weise und doch erklärlich gilt diese Betrachtung des Christenthums keineswegs immer als ein Zweifel an demselben, sondern ihre Vertreter machen wohl selbst Anspruch darauf, Reiniger, ja Vertheidiger des wahren Christenthums zu seyn. Es soll das Christenthum so dargestellt werden, daß es in den Begriff des Einzelnen fällt. Der Protestantismus hatte Einheit von Subject und Object verlangt, aber so, daß sich das Subject dem Object unterwarf, es in sich einbildete, sich danach umbildete. Diesen schweren Gang der Selbstkritik wollte man nun nicht weiter verfolgen; war man aber nicht kühn genug, das Object des Christenthums selbst gänzlich zu verwerfen, so blieb nichts Anderes übrig, als dieses Object dem Subject, dem sich selbst begreifenden Gedanken gleich zu machen. So verwandelt man den Offenbarungsbegriff in den Vernunftbegriff.

In dieser ganzen Gedankenreihe zeigt sich uns die Gestalt des Zweifels, den wir den deistischen zu nennen pflegen, wie er von Herbert an durch Hobbes, Collins, Tindal, Chubb, Morgan vertreten ist. Merkwürdigerweise und doch erklärlich sehen die Verfasser dieser Schriften, die von der Kirche und Theologie als die heftigsten Angriffe gegen das Christenthum aufgefaßt werden, sie nicht selten als Schußschriften für das Christenthum an. Geben doch die anerkannten Apologeten selbst, die von demselben Geiste des Zeitalters eingenommen sind und daher wesentlich von denselben metaphysischen und ethischen Voraussetzungen ausgingen, geben doch auch sie immer mehr von dem Eigenthümlichen des Christenthums preis und machen es zum Ausdruck derselben natürlichen Religion, deren Begriff die Deisten entwickeln. In dem einzigen T o l a n d beschleunigen sich in eilendem Verlauf die Stadien von einem, wie wir ihn schon bei ihm nennen können, rationalen Supernaturalismus bis zum materialistischen Pantheismus (man vergl. sein Pantheistikon).

Die Uebereinstimmung, die man bis dahin in England zwischen Christenthum und Naturalismus festzuhalten versucht hatte, schwindet sofort, als der Zweifel auf seiner weltgeschichtlichen Fahrt den Boden F r a n k r e i c h s betrat. Dieser bot die reichste Gelegenheit

für das Aufwuchern der Skepsis. Hier waren die großen kritischen Vorgänge des 16. Jahrhunderts nicht zu der Entscheidung gelangt, wie in Deutschland. Weder war die Reformation durchgedrungen noch konnte man sagen, daß die Hierarchie einen unbedingten Sieg errungen hatte. Die Kirche war weder frei vom Staat noch organisch mit ihm verbunden. Das System des Gallicanismus, herabgesunken von seiner früheren Bedeutung, war zum Diener des Absolutismus geworden. Im Innersten des französischen Gemeinwesens wühlten tiefgreifende Gegensätze, der Gegensatz von Jesuitismus und Jansenismus, von hohem Clerus und niederem, von frivoler Schöngelbigkeit und kirchlichem Ceremonialdienst. Das objective Element war erstarrt, das subjective ungebunden, die officiële Heuchelei hatte zu ihrer nothwendigen Rehrseite den Spott. Begünstigt durch nationale Anlage, gereizt durch den Druck des öffentlichen Lebens, wendet sich der Witz gegen das Heilige, das nur zu sehr in Zerrbildern entstellt war; in tausend boshaften Anspielungen sättigt sich der Haß des entleerten und betrogenen Gemüths. Die ernsthafteste, vornehmlich auf das Praktische gerichtete reflexionsvolle Untersuchung Englands wird zur eleganten literarischen Bestreitung, welche die Sprache der Gesellschaft spricht, und mit deren Launen und Eitelkeiten vertraut sich in ihre verborgensten Adern einsetzt. Es ist jetzt nicht sowohl der Standpunkt des verstandesmäßigen Urtheilens, nicht die auf einen bürgerlichen Nutzen gerichtete Abzweckung, nach welcher, wie in England, die Mysterien des Christenthums beurtheilt werden, es ist das täglich wechselnde Maaß der Gesellschaft, das nirgends bestimmbare und doch eisern herrschende, unter welches das allerschöpfende Christenthum gestellt wird. Der Begriff der Gesellschaft aber macht die Oberflächlichkeit und das ephemere Daseyn zum Gesetz; es ist unanständig, in der Gesellschaft eine Discussion zu weit, zu tief auszudehnen. Auch nichts Bleibendes erkennt die Gesellschaft an, nichts Unbedingtes. Das Bleibende ist nur die conventionelle Form, bei der kein Inhalt zu seyn braucht, oder was von Inhalt vorhanden ist, bezieht sich auf die Schaustellung des Ich, auf die größte Geltendmachung desselben, ohne sich doch den Schein davon zu geben. Daher die Herrschaft des Witzes in der Gesellschaft, da im geflügelten Worte, wie es die Existenz

eines Andern trifft und verwundet, das eigene Ich nur um so wollüstiger genossen wird. Entfaltet sich nun die Gesellschaft unter Verhältnissen, in welchen das öffentliche Leben gebunden ist, und flüchtet sich, was sonst von lebendiger Kraft im öffentlichen seine Stelle hätte, in diese Räume der Geselligkeit, so nimmt, was nur ein vorüberflackerndes Feuer gewesen wäre, den Charakter einer still in sich fressenden Wuth an, die langsam zehrend fortglimmt, bis ein unbewachter Zufall die dünne Decke sprengt, und nun ein Flammenmeer allversengend durch die erschreckte Welt sich fortwälzt. Die Bedeutung Voltaire's beruht ganz darin, daß er der Vertreter der Gesellschaft und ihrer Eitelkeit ist, worunter sich alle idealen Mächte, Religion, Poesie und Philosophie beugen müssen. Er erkennt nur ein Evangelium des Tags (*evangile du jour*) an, eine Philosophie, die man in der Westentasche mittragen kann (*philosophie portative*), eine Weltgeschichte, die in das *siècle du Louis XIV* zusammenschrumpft. Das Entgegengesetzteste was man sich in dem ganzen Umfange der Gedanken vorstellen kann, ist gewiß eine Welt, deren Umrisse uns die Genesiß zeichnet, und der Gesichtskreis der Mode, der sich vor Voltaire aufthut.

Wieder eine andere Gestalt nimmt der Zweifel in Deutschland an, zu welchem nach so vielen Beziehungen hin der schweizerisch-französische Rousseau einen Uebergang bildet. Der Eckel an der Oberflächlichkeit des Scheins treibt diesen in das Verlangen nach Natur, und doch ist es nicht die Natur selbst in ihrer ungeschminkten Wahrheit, die ihn aufnimmt, sondern eine fränkliche Empfindung über sie, eine entnervende Sehnsucht nach ihr überkommt ihn und nimmt ihn gefangen. Sehr allmählig entwickelt sich in Deutschland der Zweifel und auch hier gar vermischt einerseits mit apologetischen Tendenzen, andererseits mit kritischen Functionen. Denn bald ist es das Bestreben, das Christenthum den Freigeistern annehmlich zu machen, was darauf hinausgeht, das, wie man glaubt, unnöthige Beiwerk des Christenthums abzustreifen und den bleibenden sittlichen Gehalt desselben herauszuschälen, bald ist es die Arbeit wissenschaftlicher Kritik, die sich gegen die Annahme historischer Ueberlieferung, gegen die hergebrachten Formen der Dogmen wendet und ihre Arbeit versucht. Freilich dieß Alles unter der Herrschaft jenes allgemeinen Geistes, der in der Ge-

geschichte der Cultur und Theologie unter dem Namen der Aufklärung bekannt ist, eines Geistes, der aus den Kategorien der formalen Logik und des praktischen Nutzens entsprungen war. Eine eigentlich durchgeführte Skepsis und Bestreitung, die offen gegen das historische Christenthum auftritt, ist aus der deistischen Anschauung — wenn wir hier von dem bald vorübergehenden Edelmann absehen wollen, welcher die kommende pantheistische Opposition vorandeutet — in den bekannten wolfenbüttlern Fragmenten hervorgetreten. Diese Schrift will in ihrem ursprünglichen Sinne eine „Schutzschrift“ seyn für die reine Vernunft gegen das Christenthum. Sie will dieselbe Stellung gegen das Christenthum behaupten, wie die ersten christlichen Apologeten und Kirchenväter ihren Standpunkt zum sinkenden Heidenthum einnahmen. Die Idee von Entwicklungsstufen, von Weltaltern liegt zum Grunde und der leitende Gedanke ist, daß die Zeit des Christenthums abgelaufen, die Zeit der reinen Vernunft und ihrer Herrschaft herbeigekommen sey, eine Zeit, welche das Gefühl der Religion nicht ausschliese, aber sie eben nur als die natürliche und vernünftige, nimmermehr als eine geschichtliche bestätige.

Deutschland war es vorbehalten, die letzten Consequenzen, die im deistischen Princip verborgen sind, zu enthüllen. Schon den bisherigen Entwicklungen, wie erwähnt, liegt das Princip der Immanenz zu Grunde. In den Untersuchungen von Reimarus über den Instinct und die Triebe der Thiere, in seiner positiven Darstellung der natürlichen Religion ist es dasselbe System der Immanenz, das nur, von einer andern Seite gefaßt, in den pädagogischen Bewegungen der Zeit auftritt, das in Salzmanns philosophisch-moralischer Idylle, „der Himmel auf Erden“, das Wort führt. Nur erhält dieses Princip dadurch, daß es ganz in den Kategorien der formalen Erkenntniß und der unmittelbaren Nutzbarkeit steckt, einen teleologischen Charakter, und zwar in dem eingeschränktesten Sinne des Wortes. Sobald diese Bornirtheit einer äußerlich gemachten Teleologie, die ihre Urtheile von der kürzesten Spanne Zeit nahm, in der sich der Betrachtende eingeschlossen sah, durchbrochen war, öffnete sich ein weiter ungemessener Raum, welchen der Gedanke mit sich selbst, seinem reinen Ansich auszufüllen sucht. Zunächst ist es eine Reaction des Ursprüng-

lichen, Primitiven gegen das Gemachte, Gewordene, Conventiönelle, auch gegen jenes Conventiönelle des Voltairianismus. Die Superstition und Heuchelei, in welcher Form sie sich auch zeige, in der ehrwürdigen einer alten Ueberlieferung oder in der buntscheckigen einer neuen Mode, sollte von der Gründlichkeit und Idealität deutschen Wahrheitsfinnes überwunden werden. Es ist die alte Frage nach der Einheit von Object und Subject, das alte Problem, den Zweifel durch das Wissen zu besiegen. Hierbei sind nun vier Stellungen möglich: entweder Object und Subject stehen in einer gewissen Spannung zu einander, es regt sich das Verlangen des Subjects, das Object aus sich zu erzeugen, aber es drängt das Gewissen zu dem Eingeständniß, daß dieß unmöglich, daß Postulate der praktischen Vernunft nothwendig seyen; oder aber dieß letztere wird negirt, das Object vom Subject absorbirt und, wie man glaubt, neu erzeugt; oder aber es wird das Subject vom Object gesetzt und das immanente Leben in diesem gesucht; endlich glaubt man die wirkliche Identität von Object und Subject gefunden, das Räthsel des Lebens gelöst, das Wissen vollendet, den Zweifel überwunden zu haben. Durch alle diese Auffassungen geht sowohl ein Zug der Sympathie wie der Antipathie mit dem Christenthum. Es haben daher die daraus erwachsenen Systeme dem Christenthum ebenso große Dienste geleistet wie Nachtheile gebracht. Kant hebt das sittliche Wunder der Wiedergeburt, das Räthsel des radicalen Bösen hervor, Fichte den lebensvollen Begriff der Seligkeit, Schelling den der Realität, die Bedeutung der Natur und Geschichte, Hegel die ontologische Seite, wie sie die Dogmen der Trinität und Christologie bestimmt. Aber gegen das historische Element verhalten sich diese Systeme verneinend, sey es durch das Mittel moralischer Interpretation, wie bei Kant, oder durch die schroffe Entgegensetzung des Transcendenten zum Empirischen, wie bei Fichte, oder durch symbolisirende Deutung wie bei Schelling, oder durch phänomenologische Betrachtung, wie Hegel sie anstellt. Die Ursache aller dieser Zweiseitigkeit und Zweideutigkeit, die diesen Weltanschauungen anklebt, ist der zu Grunde liegende Idealismus. — Ganz parallel geht die Entwicklung der Cultur und Literatur. Auch hier ein Gegensatz von Object und Subject, Geschichte und Idee; zuerst wird die Spannung

beider in der Sturm- und Drangperiode unserer Literatur sichtbar genug, dann sucht sich dieser Gegensatz zu lösen in den Gestalten der Schönheit, entweder wie bei Göthe, ausgehend vom Gegenständlichen, von der Natur, oder, wie es von Schiller geschah, vom Subject anhebend, von der Freiheit und der Geschichte. Auch hier ist es, was wir an dieser Stelle nicht weiter erörtern wollen, eine zweiseitige Stellung bald der Sympathie, bald der Antipathie, ideeller Sympathie, historischer Antipathie, die zum Christenthume eingenommen wird.

Beides nun, das Philosophische wie das Aesthetische, bedingte die allgemeine Anschauung und Stimmung, worin sich die Zeit bewegte. Die normale Entwicklung wäre gewesen, daß die idealistischen Elemente in das reale Leben eingegangen, dasselbe anerkannt und es durchdrungen hätten. Eine neue und bleibende Erregung und Vertiefung des religiösen Gefühls und Gedankens hätte hiemit verknüpft seyn müssen, und in der That ging man ja in jenen Tagen wieder zurück zu dem Urbegriff der Religion und suchte ihn bald von der subjectiv anthropologischen Seite wie bei Schleiermacher, bald von der objectiv ontologischen, wie bei Daub, in seiner centralen Stellung zu erkennen. Dennoch vermochten diese Versuche nicht, eine wirkliche Verknüpfung der verschiedenen Elemente zu bewirken, denn sie waren selbst noch zu sehr von idealistischen Zügen durchweht. Dazu kam, daß die kirchliche Neubelebung durch die Angst des für seine bureaukratische Allgewalt fürchtenden Staates bald gehemmt wurde. Die Entwicklung des nationalen Lebens sah sich unterbrochen, und so warf sich die doch einmal begonnene, nicht mehr zurückzudrängende Bewegung einseitig auf das Gebiet des Gedankens, der Reflexion, der Kritik. So trennte sich der religiöse Sinn von der wissenschaftlichen Betrachtung; die Momente der Antipathie, die in der philosophischen und literarischen Bildung zerstreut lagen, fassen sich zusammen, und wie die Periode der Aufklärung und des Deismus zuletzt eine Schrift erzeugte, die in die entschiedenste Bekämpfung des Christenthums trat, eben jene oben angeführte Schutzschrift von Reimarus, so sammelten sich auch jetzt aus der Periode der pantheistischen und idealistischen Immanenz-Theorie die verschiedenen oppositionellen Elemente in

Einem Buche, das deshalb so mächtig auf die Stimmung des Zeitalters einwirkte. Es ist das Leben Jesu von Strauß. Hier verbanden sich die grammatisch historische Kritik, die seit Semler in die Theologie eingekehrt war, die theologischen Formeln Schleiermachers und Daubs freilich ohne deren religiöse Basis, die phänomenologische Betrachtung Hegels, die ästhetischen Motive Göthes und Schillers. Durch die Verschmelzung aller dieser Elemente ist der Auflösungsprozeß des Christenthums versucht worden. Man schmeichelt sich zwar, daß dadurch sein idealer Gehalt nicht verschwunden sey. Aber das heißt den eigenthümlichen Charakter des Christenthums verkennen, wenn in ihm das Ideelle und Geschichtliche so abstract auseinandergehalten wird. Und auch nicht so durfte das Geschichtliche verstanden werden, daß es nur der Mechanismus sey, der das Ideelle in Bewegung setze und durch den sich dieses verwirkliche, sondern dieses Geschichtliche ist das Handeln Gottes selbst, aus dem sich uns die Erkenntniß des Idealen ergibt. Es ist Täuschung, zu meinen, man könne in jenen allgemeinen Sätzen, die übrig bleiben, nachdem die Skepsis ihr zerstörendes Werk vollbracht hat, den geistigen Gehalt des Christenthums besitzen. Diese Sätze sind von ganz andern, von entgegengesetzten Ursprüngen entstanden, sind mit ganz verschiedenem Inhalte erfüllt. Schon in Strauß kündigen sich die Elemente an, die in einem noch nie da gewesenen raschen Verlauf bis zu ihrem letzten Ende gelangten. Der Anfangs- und der Schlußsatz seiner sogenannten Glaubenslehre sind die beiden entschiedensten Antithesen zu allem Christenthum: der Satz von der psychologisch-anthropologischen Illusion, daß wir, was in uns selbst ist und was wir selbst sind, außer uns als Objectives zu sehen glauben, der Schlußsatz, daß jedweder Begriff des Jenseits der letzte Feind sey, der zu überwinden. In dieser Lehre von der Religion als Illusion, sowie von dem absoluten Diesseits liegen, wie erwähnt, alle Keime der nun so schnell bis in ihre letzten Spitzen aufschießenden Verneinung. Es ist, als ob der systematische Geist des Deutschen, in seinem Urtheilen und Schließen durch keine volle Wirklichkeit des kirchlichen und nationalen Lebens aufgehalten, wie nach den Gesetzen des Falls in beschleunigter Geschwindigkeit den äußersten Punkt der Negation erreichen mußte. In den Theorien, die man

etwa durch die literarischen Namen Bruno Bauer, Feuerbach, Stirner, Vogt bezeichnen kann, vollziehen sich diese Consequenzen des betretenen Standpunktes und zwar so, daß, wie es bei grundstürzenden Krisen zu geschehen pflegt, jede folgende Gestalt der Verneinung die vorhergehende vernichtet. Bei Strauß soll noch ein nationaler Grund des Christenthums im alten Testamente gegeben seyn. Dieser wird geleugnet von Bruno Bauer, der auf das abstracte Selbstbewußtseyn zurückgeht; ein eigentlicher Factor der Religion als objectiven Lebens wird von Feuerbach verneint und die Theologie in Anthropologie aufgelöst, doch soll Liebe und Sittlichkeit das Bleibende seyn. Aber auch diese erscheint dem weitergehenden Zweifel als Täuschung; der Egoismus ist die Wahrheit, verkündigt Stirner. Ihm dienen die Kräfte des Geistes, bis auch dieser Geist selbst von Vogt als ein Spiegelbild des Stoffes angesehen wird, da denn Alles in den Abgrund des Materialismus versinkt.

In dieser so ungeheuer steigenden Fortschreitung der Verneinung muß man indessen mehr ein Glück als ein Unglück sehen; denn weiter kann sie nicht gehen, der Kreis der Bestreitung ist vollendet. Man ist angelangt an dem reinen Nichts. Die Verneinung hat sich selbst erreicht, die Bewegung des Zweifels sich vollendet. So legt sich der Gedanke nahe, daß da, wo die Skepsis bis zu ihrer letzten Möglichkeit sich entwickelt hat, auch die Aufgabe sich geltend macht, der Bejahung ihren reichsten und sichersten Gehalt zu verleihen. Es ist nicht umsonst, daß es von jeher als eine Aufgabe des deutschen Geistes erschienen ist, Glauben und Wissen zu versöhnen. Man kann sagen, in England ist der deistishe Zweifel besiegt durch die Innerlichkeit des frommen Gefühls, wie sie im Methodismus die englische Kirche und das englische Volk so tief durchdrang; ohne diese innere gemüthliche Belebung hätten gewiß die überlieferten kirchenpolitischen, wenn auch sonst festen Schranken keinen dauernden Widerstand geleistet. Aber wie glücklich auch für das Leben des Volkes dieser Ausgang der Krise war: Interessen des Wissens sind doch vielfach verkürzt geblieben, und es ist jene Erstarrung der englischen Theologie eingetreten, die allgemein betrachtet doch auch für das Ganze des kirchlichen Lebens nachtheilig wirkt und neue, wenn auch anders gestaltete

Krisen im Schooße birgt. In Frankreich hingegen hat eigentlich weder der Glaube noch das Wissen gestiegt. Eine stete bald mehr bald minder offene Spaltung hält Beides auseinander. Der allgemeine Zug ist dort immer, daß der Glaube unwissenschaftlich, die Wissenschaft ungläubig bleibt. So kehrt für Deutschland die mit seinem innersten Leben so tief verwebte Frage immer wieder, ob ihm, das die Zweifel auf die kühnste Spitze getrieben, nicht bestimmt sey, auch die bejahende Erkenntniß im tiefsten Grunde zu gewinnen, Glauben und Wissen in lebensvoller Einheit zu erfassen.

Uebersichten wir so die weltgeschichtliche Bewegung des Zweifels, so läßt sich darin ein allgemeines Gesetz der Entwicklung nicht verkennen; nur deshalb kann man ja überhaupt von einer welthistorischen Bewegung der Skepsis reden. Dieses Gesetz werden wir erkennen, wenn wir auf die beiden Punkte blicken, die den Anfang und das Ende der Bestreitung bilden. Ihr Anfang läßt sich in dem Satze ausdrücken: weil Religion ist, darum ist kein Christenthum. Der Schluß liegt in dem Satze: weil überhaupt keine Religion, darum auch kein Christenthum. In der Mitte dieser Sätze läßt sich ein dritter denken: soweit Religion und zwar subjective Religion, soweit ist Christenthum. So beruht also das Gesetz der Entwicklung, welche die Bestreitung des Christenthums verfolgt, auf der Verschiedenheit des Verhältnisses, worin die Begriffe der Religion und des Christenthums zu einander stehen. Drei Stufen der Bestreitung heben sich, wie angedeutet, hervor: die antik-philosophische, welche die Nichtigkeit des Christenthums behauptet, weil sie in ihm Atheismus, Unsittlichkeit und Geistlosigkeit erblickt; sodann die Bestreitung der Popularphilosophie, die da aussagt, das Christenthum sei nichts, wenn es nicht Deismus, Eudämonismus seyn wolle, und endlich die Bestreitung der idealistischen und pantheistischen, zuletzt materialistisch gewordenen Immanenzphilosophie, welche meint, eben deshalb habe das Christenthum keinen realen Gehalt, weil Theismus, Liebe und Geist nichtig sey. Durch alle diese verschiedenen Stufen der Bestreitung greift als der beherrschende positive Grundgedanke die Anschauung der Natur hindurch, d. i. der Begriff des Insielbens und Zusielbens. Er wirkt in der Vorstellung der Physik, wie sie der Stoiker und Epikuräer jeder in seiner Art hegt, wirkt in der Herr-

schaft der Empirie, wie sie von England ausgeht, wirkt in den modernen Systemen, in welchen das sich selbst setzende Ich, das sich selbst producirende Product, der sich selbst entwickelnde Gedanke als die Grundbegriffe erscheinen. Aber eben diese Annahme von der Unbedingtheit der Natur ist das Charakteristische des Heidenthums. Wohl ist ein ungeheurer Unterschied zwischen dem antiken und modernen Heidenthum, aber auf Seiten nicht sowohl des objectiven Gehalts, als der subjectiven Auffassung. Wie sehr in dem Heidenthum der Neueren die subjectiven Mächte der Hingabe, der Treue, der Pietät, des Gefühls der Abhängigkeit von einem Höheren geschwunden sind, eines Gefühls, dessen Stimmen uns entgegentönen, so bleibt doch die ontologische Grundlage in den so erhebend aus dem Alterthum verschiedenen Gestalten des Paganismus immer die nämliche, ja in den modernen Bildungen derselben entfaltet sich nur seine letzte Consequenz.

Es ist also der Grundbegriff des Heidenthums, der sich gegen das Daseyn und den Inhalt des Christenthums wendet, und auch jenes Aergerniß, welches das Judenthum am Christenthum nimmt, auch der Widerspruch des Islam gegen das Christenthum, auch dieß läßt sich schließlich unter den Begriff des Selbstlebens, der Selbstgerechtigkeit, also eines ethnischen Grundzuges unterordnen. Wir werden mithin auf den Gegensatz geführt von dem Selbstleben der Menschheit in sich und dem Gottesleben der Menschheit. Heidenthum und Christenthum erscheinen uns da nicht bloß als historische, auf gewisse Zeiten eingeschränkte Gegensätze, sondern als bleibende, durch das Gesammtleben der Menschheit hindurchgreifende entgegengesetzte Reihen. Allein mit diesem Widerspiel von Selbstleben und Gottesleben haben wir doch noch nicht den reinsten und vollsten Gegensatz, der in einer Apologie des Christenthums aufzustellen ist, ausgesprochen; denn es hieße das Christenthum herabdrücken, wenn man ihm die Anschauung zuschreiben wollte, wornach es das Selbstleben des Creatürlichen schlechthin leugnete. Das Wunder des Lebens erkennt es vielmehr darin, daß ihm eine doppelte Wurzel des Daseyns geschenkt ist, eine von der ewigen Liebe unmittelbar ausgehende und gesetzte Existenz, und eben, damit es ganze und volle Existenz sey, ein ihr mitgegebener, erhaltender Factor, der sich in der Ausführung der Gesetze bethätigt, welche die Entwicklung

jeder besonderen Existenz bedingen. War es doch gerade dieser neu geöffnete Blick in die stille Gesetzmäßigkeit und Ordnung der Entwicklung, der mit der Macht eines Zaubers den Betrachter traf und in der ersten Begeisterung über das Schauspiel eines sich selbst bewegenden Daseyns den Gedanken an die schöpferische Idee verhüllte, aus welcher doch erst jenes Daseyn mit all seiner Selbstbethätigung entsprungen ist. Der Materialismus unserer Tage ist der aus so vielen allgemeineren Ursachen hervorgegangene Niedererschlag aus jenem Natur-Enthusiasmus, ist das zurückgebliebene Phlegma einer an idealem Aufschwung arm gewordenen Zeit, ein Phlegma, das hat eintreten müssen, weil jene Begeisterung sich nur auf die eigenen Tiefen hervorströmende Lebensfülle des Creatürlichen bezog. Hatte man bis dahin christliche Frömmigkeit nur darin gesehen, daß Alles unmittelbar auf die Quellen der göttlichen Schöpfung zurückgeführt wurde, mit entschiedener Abweisung und Unkenntniß der creatürlichen Selbstbethätigung: wie war es da zu verwundern, daß sich ein Verdruß und Widerwille gegen dieses auf einen neuen Judaismus zurückgebrachte Christenthum regte! Nicht aus nur ethischen Gründen, sondern noch vielmehr aus allgemeineren Potenzen, aus dem Wiederaufleben der kosmischen Mächte entsprang jene so allgemein, so tief die innersten Falten des Gemüths durchdringende Richtung des Selbstlebens, des Selbstgenußes in Empfindung und Gedanken, die unser voriges Jahrhundert so sehr bezeichnet. Aber jene abstracte Transscendenz, die man als das specifisch Christliche pries, ist nicht das volle Christenthum, ist nur ein entgegengesetzter Irrthum, wie das System der abstracten Immanenz. Vielmehr der ganze Begriff ist eben die Umfassung der Immanenz mit und durch die Transscendenz, ist die Einordnung der Gesetzmäßigkeit in der Entwicklung und Erhaltung unter das Wunder der Schöpfung. Und während jenes Selbstleben für sich betrachtet nur den Begriff der Welt ausmacht, entspringt aus dieser Umfassung des Creatürlichen von der Macht des Schöpferischen der Begriff des Reiches Gottes. Nun ist es kein nur immer in sich zurücklaufender Kreis der Natur, der uns zur Betrachtung einladet, die göttlichen Ideen erscheinen als zwecksetzend; eine höhere Teleologie offenbart sich, das Wesen des Reiches Gottes erscheint im Gegensatz zum Begriffe

der Welt. Hiermit aber sind wir zu dem eigentlichen, zu dem höchsten Gegensatze gelangt, welchen die Apologie des Christenthums aufzustellen hat.

Aus diesem höchsten Gegensatze fließen nun aber auch abgeleitete, die wir noch zu erkennen haben. Der allgemeine Mittelbegriff, der Welt und Reich Gottes zusammenhält, ist der des Lebens. Der Unterschied ist, ob dieses Leben sich selbst aus sich und zu sich bestimmen will — das Leben der Welt — oder ob es seine Selbstbestimmung von der höchsten Ursache alles Lebens und Daseyns, von Gott, abhängig macht und auf ihn zurückbezieht. In dem Begriffe des Lebens aber unterscheiden sich zunächst zwei große Bewegungen: eine in sich zurückkehrende und eine aus sich tretende, eine Bewegung des Erkennens, eine Bewegung des Handelns. Beide Bewegungen aber können sich wiederum in zwei verschiedenen Weisen betheiligen: entweder so, daß sie das in allem Leben gleiche Wesen ausdrücken oder so, daß sie das Unterschiedliche, Eigenartige, Unübertragbare in den Aeußerungen des Lebens darstellen. Das System der Ethik zeigt uns deshalb durch Verschlingung der materialen und formalen Bestimmtheiten vier große Kreise. Da, wo sich die Bewegung des Erkennens in sich selbst gleicher Weise offenbart, entsteht die Sphäre der Wissenschaft; da, wo sich dieses Erkennen individuell gestaltet, die Sphäre der Kunst; da, wo das Handeln einen öffentlichen und allgemeinen Charakter annimmt, bildet sich der Kreis der Geschichte; da, wo es individuell sich auseinanderlegt, der Kreis der Geselligkeit. Wissenschaft und Kunst, Geschichte und Geselligkeit sind die Sphären, in welchen sich das ethische Leben der Menschheit bewegt, nicht neben einander stehend, sondern in einander sich webend und so in der Welt der Eitlichkeit die eigentliche Harmonie der Sphären bildend. Insbesondere wird uns das Verhältniß bemerlich, in welchem der erste Kreis des universellen Erkennens zum dritten des universellen Handelns, der zweite des individuellen Erkennens zu dem vierten des individuellen Handelns steht. Wissenschaft und Geschichte verhalten sich zu einander, wie Kunst und Geselligkeit. Nun aber kommt es darauf an, unter welche Grundanschauung dieser ganze Umkreis des sittlichen Lebens gestellt, ob er *sub specie mundi* oder *sub specie aeterni scilicet regni divini* be-

trachtet wird. Eben deshalb ist die Religion kein besonderer Kreis neben anderen. Sie ist vielmehr das Alldurchdringende, Allbe-seelende, das, was die sittliche Welt, die auf dem Grunde der Freiheit ruht, mit der schöpferischen Macht und Liebe, aus der sie geworden, in Verbindung setzt; sie ist es, welche der Freiheit ihre wahrhaft bildende Kraft aus der Fülle der ewig belebenden Liebe zuführt. Das gerade ist die Bedeutung des Christenthums, daß diese schöpferische Wahrheit und Macht als Gnade sich in die abgeirrte Welt sichtbar gesenkt und dadurch die Möglichkeit der Wiederherstellung dieser ethischen Kreise bewirkt hat. Das Christenthum ist Beides, Herstellung der religiösen Voraussetzung in geschichtlicher Wirksamkeit, und Wiederherstellung des ethischen Lebens der Menschheit; nur im Zusammenhange beider Thätigkeiten läßt sich die ganze Fülle des Christenthums erkennen. Aber man sieht nun auch, welch ein Gegensatz sich ergeben muß, sobald die eine oder andere Seite allein mit Ausschluß der andern hervor-gehoben wird. Man sieht, in welch verhängnißvollem Cirkel Krankheiten des Christenthums und Zweifel und Opposition gegen dasselbe sich ablösen müssen. Es sind namentlich drei Verkümmierungen des Christenthums, die aus Mißverständniß und Mißhandlung seines Grundcharakters entstehen. Der Hierarchismus in seinen verschiedenen Gestalten tritt hervor, wo der herstellende und wiederherstellende Charakter mit einander vermischt wird; Pietismus ist es, wo man nur die religiöse Seite des Christenthums mit offenem Ausschluß seines sittlich menschheitlichen Elementes betont; Humanitarismus, wo sich nur dieses letztere Element der Bildung geltend macht mit entschiedener Leugnung des religiösen. Wie oft ist der Zweifel gegen das Christenthum durch jene hierarchische und pietistische Verzerrung geweckt worden, wie viele Nahrung und welches Ansehn hat er gewonnen durch die humanitaristische Anschauung des Christenthums, für welche allmählig auch der christliche Name selbst gleichgültig wird. Wie sehr ist darum ächte Kritik nothwendig, die aus der Heilkraft des Christenthums selbst fließt und als Arznei wirkt, um die Krankheit des Zweifels zu überwinden.

Nach diesen vier Kreisen, in welche sich das ethische Leben auseinanderlegt, gliedert sich nun auch der Gegensatz zum Christenthum; denn dieser Gegensatz beruht eben auf dem Versuche,

die ethischen Kreise als unbedingt ohne die Zuflüsse des göttlichen Lebens zu umschreiben. Alle Zweifel, welche gegen das Christenthum aufgeworfen werden, insofern sie überhaupt Berücksichtigung verdienen und nicht bloß Erzeugnisse der Frivolität sind, springen aus einem dieser Gebiete hervor unter dem falschen Namen der menschlichen Freiheit und Unabhängigkeit. So zerlegt sich jener o Gegensatz von Welt und Reich Gottes in vier untergeordnete Gegensätze, je nachdem die vier sittlichen Kreise unter der Form der Transcendenz oder der Immanenz aufgefaßt werden. Unter der Form der Transcendenz weist das universelle Erkennen auf das Wesen der Wesenheiten, die Idee aller Ideen, auf Gott hin, unter der Form der Immanenz auf den Begriff der Gattung. Das individuelle Erkennen, transcendent gedacht, gibt den Begriff der Schöpfung, immanent gefaßt, den der Natur. Das universelle Bilden, transcendent angeschaut, bildet den Begriff der Vorsehung aus, immanent betrachtet, den des Schicksals, das individuelle Bilden endlich beruht, transcendent angesehen, auf dem Begriff der Gnade, immanent geschaut, auf dem des Glückes. Hierbei erinnern wir uns, daß der Gegensatz der Transcendenz und Immanenz von Seiten der Transcendenz wenigstens kein schlecht hin ausschließender ist, daß mithin, wer auf dem Standpunkte der wahren Transcendenz steht, wohl fähig ist, für die Welt der beschränkten Erscheinung jene Kategorien von Gattung, Natur, Schicksal und Glück zu verstehen. Ebenso lassen wir nicht unbemerkt, daß wir diese letzteren Ausdrücke hier nach ihrem bestimmten Werthe auffassen, ohne ihren Gebrauch in der gewöhnlichen Rede, die keineswegs immer ein Princip bezeichnen will, zu beanstanden. Für die wissenschaftliche Betrachtung aber der Apologie treten allerdings als die Grundfragen diese vier auf: ob Gott oder Gattung, ob Schöpfung oder Natur, ob Vorsehung oder Schicksal, ob Gnade oder Glück? In diesen Fragen explicirt sich die Grundfrage: ob Reich Gottes oder Welt. Sie kehren wieder in der Betrachtung der verwirklichten Religion, d. i. des Christenthums, sowie endlich in der Betrachtung des geschichtlich und praktisch gewordenen Christenthums, nämlich der Kirche. Bei der apologetischen Behandlung der Christologie werden sich uns nach denselben Kategorien die Fragen entgegenstellen: ob Christus sey Gottes Sohn oder Gattungs-Symbol,

ob Wunderthäter oder Genius der Menschheit, ob Mittelpunkt der Weltgeschichte oder reformirender Rabbi, ob Versöhner oder Lehrer. Endlich in der apologetischen Betrachtung der Kirche wird es sich um die Frage handeln: ob die Kirche sey Stiftung Gottes oder Ausdruck der Gattung, ob sacramentaler Charakter ihr zukomme oder bloß symbolischer, ob sie ein integrirendes Element der Weltgeschichte sey oder ein Product vorübergehender historischer Combination, ob sie die objective Stätte sey für Vergebung der Sünde oder der zufällige Ort individueller religiöser Bildungen. Ueberall also ist die Frage: ob das kosmische oder das gottmenschliche Princip? Auf der Entscheidung dieser Frage beruhen die letzten wissenschaftlichen Anschauungen, die letzten praktischen Erfolge der Geschichte. Des Menschen ganze Existenzfrage ist: ob Weltmensch oder Gottesmensch zu seyn. Darum ist es nicht bloß eine Sache des Wissens, den höchsten Gegensatz in der Apologie zu erkennen, sondern auch eine Sache des Gewissens, ohne welches ja überhaupt jedes Wissen nur ein leeres und eitles ist.

Die Geschichte der Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes bis auf Schleiermacher,

nach ihren Hauptzügen historisch-kritisch dargestellt. *)

Von J. A. Dorner.

Die Auffassungsweise des Heidenthums, als der falschen Religion, die früher die herrschende war, hat ohne Zweifel ihre Wahrheit. Denn zur Vergötterung der Natur treibt nicht die Kraft, sondern die Ohnmacht des Gottesbewußtseyns (Röm. 1, 23 ff.); ja im Heidenthum liegt nicht bloß ein noch nicht Erstarrtseyn dessel-

*) Als zweiter Artikel der in dem 2. Hefte des I. Bandes der Jahrbücher angefangenen Abhandlung.

ben, sondern ist auch eine abnorme Entwicklung eingeschlagen, die durch den bloßen Mangel sich nicht erklärt. Es ist ein Moment der Willkür ihm wesentlich, was selbst Schelling besonders für den Anfang desselben nicht in Abrede stellt, der es treffend die verwilderte Religion nennt. Aber damit besteht wohl die andre Betrachtungsweise, wornach es auch im Heidenthum eine Frömmigkeit gab. Das jüngere Geschlecht hat auch im Heidenthum die religiösen Vorstellungen der Väter in gutem Glauben angenommen, und wir dürfen wohl annehmen, daß wenn sich dann seine Frömmigkeit auch an einen einzelnen Gott wandte, so konnte im Momente der innigen Andacht wie unwillkürlich der einzelne Gott ihm zu Gott schlechthin werden. Der lebendige wahre Gott hat manches Gebet erhört, das an einen der Götter gerichtet war. Die sündliche Willkür, die zur Bildung der einzelnen Götter ursprünglich mitwirkte, hat Gott die späten Enkel nicht entgelten lassen, der sich den Menschen überhaupt nicht unbezeugt gelassen hat, sondern „nahe ist einem Jeglichen unter uns“. Das ist ja eben die tragische Macht des festgewurzelten Heidenthums, daß in zahllosen Fällen ohne Verletzung der Pietät und ehrwürdiger Autoritäten der Polytheismus nicht überschritten werden konnte, wie auch, wo die Ueberschreitung durch Philosophie oder Aufklärung statt durch eine höhere Religionsform geschah, wohl intellectuell, aber nicht religiös betrachtet etwas Besseres an die Stelle gesetzt wurde, vielmehr oft etwas Schlechteres. Ganz allgemein darf gesagt werden: auch im Heidenthum war das Falsche nur an der Wahrheit; es ist nicht ein systematisch durchgeführter Umsturz der vollkommenen Religion (diese war noch gar nicht da), sondern die Volksreligionen sind eine Mischung von Frommem und Unfrommem, sie sind noch ein innerer Widerspruch. Das Unfromme und Abnorme ist, daß sie die Naturkraft in ihrer Vielheit und Gespaltenheit vergöttern, das Fromme aber war, daß sie damit doch nicht bloß die empirischen Naturdinge, sondern höhere Mächte meinten, für welche ihnen die Naturdinge die sichtbaren Sitze, Erscheinungsformen oder Symbole sind.

Gleichwohl, sieht man auf die religiösen Vorstellungen der gebildetsten Volksreligionen der classischen Welt, z. B. der griechischen, so fehlen den Göttern nicht bloß die festen ethischen Prädicate

der Heiligkeit und Liebe, sondern auch die der Allmacht und Allwissenheit *). Dürfen wir den frommen Hellenen gleich nicht die Wahrheit des absoluten Abhängigkeitsgefühls selbst absprechen; es war doch nicht so stark oder stetig, um auch die Welt ihrer Vorstellungen und Ideen umzugestalten. Einen der Götter nicht bloß als den höchsten und mächtigsten, sondern als den Gott schlechthin auszusagen, daran hinderte nicht bloß die zersplitternde Göttervielfalt, sondern mehr als dieses die *Μοῖρα*, in der die Einheit über den Vielen noch am meisten repräsentirt war. Denn wollte man im engeren oder weitem Götterkreis des Olymp mehr als eine entfernte Annäherung zum Monotheismus sehen, so stünde dem die Abhängigkeit aller Götter von dem Schicksal entgegen, das diese Götterwelt außer und über sich hat. Das Schicksal aber, wenn es auch mythologisch mannfach personificirt wird, hat doch sein Charakteristisches darin, daß es das unbewegliche und unerbittliche Gesetz ist, als Wille zwar vorgestellt, aber zu seinem Inhalte hat dieser Wille nichts, als das, was unausweichlich wirklich geschehen wird, keine Freiheit, keine Barmherzigkeit. Daß etwas so beschlossen ist, wie es ist, dafür gibt es keinen weiteren Grund; die *Μοῖραι* sind Töchter der Nacht, und so ist im letzten Grunde das in sich Zufall, was den Menschen und Göttern gegenüber fatalistische Nothwendigkeit ist. Es ist keine Selbstbestimmung in der *Μοῖρα*, wie in den andern Göttern, sie ist zwar den Menschen und Göttern gegenüber activ gedacht, gleichwohl in sich passiv **). Der *Μοῖρα* fehlt daher wesentlich das, was zur Persönlichkeit gehört; ihre Personification ist allegorischer Art und bleibt es auch, wenn von einer Mehrheit der Mören die Rede ist. Diese ihre Bedeutung als bloßes Schicksalsgesetz macht es begreiflich, daß die *Μοῖρα* im Cultus keine wichtige Stellung einnehmen konnte ***). Obwohl das Unbedingte, die absolute Zusammenfassung oder Ein-

*) Nägelsbach, die nachhomer. Theologie des griech. Volksglaubens. 1857. S. 93.

**) *εἰμαρμένη, πεπωμένη* vgl. Nägelsbach a. a. O. S. 144.

***) R. Fr. Hermann, Lehrb. d. gottesdienstl. Alterth. 1846 hat ihn daher ganz übergangen. Wo er Statt fand (vgl. Preller, Mythol. I, 330), da drückt er nur die Ergebung aus, nicht die Hoffnung, die *Μοῖρα* geneigt zu stimmen.

heit aller Dinge in der absoluten Abhängigkeit von einer höhern Macht nur in ihr sicher und fest im Volksglauben repräsentirt ist, so sind doch die heidnischen Religionen nicht durch ihren Schicksalsglauben Religionen. Die strenge *Μοῖρα*, das eiserne Fatum, ist in seiner Gefühllosigkeit und Unveränderlichkeit nicht dazu angethan, daß ein menschliches Herz sich daran hingebende, ist im Gegentheil für den wehrlosen, sein nicht kundigen Menschen finster und abstoßend, ohne Herz, unerweichbar. Auch das Wissen von dem Loose des Schicksals durch Mantik, Astrologie u. dergl. kann höchstens die Ergebung als das Gerathenste empfehlen, aber macht diese noch nicht zu einer frommen. Allerdings ist bei den Griechen das Schicksal nicht ganz losgerissen von dem Ethischen; es vertritt auch die sicher schreitende strafende Gerechtigkeit: aber wieder nur die Unerbittlichkeit der einem Naturgesetz gleich wirkenden Züchtigung aller ὑβρις, alle Versöhnung ausschließend, daher dem Sünder nur furchtbar und dem Gott, der sühnen möchte, Apollon, feindlich entgegenstehend*). Zeigt doch auch das *Ἰεῖον φθονερόν*, mit dem Schicksalsglauben enge verwoben, wie wenig das Schicksal in sich als positiv ethisch bestimmt, wie ferne es selbst von der Vorstellung der sittlichen Weltordnung ist. Das positiv Ethische, die Güte und Menschenfreundlichkeit ist daher nur in der Welt der menschenähnlichen Götter zu suchen, die zwar als ἀνθρώπομορφος gedacht sind, aber eben dadurch an Zugänglichkeit für Bitten und Gaben gewinnen.

Aber andererseits hat diesen Göttern gegenüber unbedingtes Vertrauen wieder keine Stelle. Sie sind nicht frei von Leidenschaften, Laune, Partheilichkeit, Egoismus, ja wie nicht Urheber ihres eigenen Seyns, so ihrer Herrschaft nicht sicher, sie sind Vollstrecker des Schicksals. Nur das Schicksal, das keine religiöse Hingabe zulassende, ist unveränderlich, sie aber, die Götter, sind men-

*) Wenn die *Μοῖραι* zuweilen auch als Hüterinnen des Sittengesetzes und der Gerechtigkeit, nicht bloß des Naturgesetzes erscheinen (die jüngeren Mären heißen Töchter der Themis), so behaupten sie entweder auch so den Charakter der Unerbittlichkeit, der starren unbeweglichen Gesetzmäßigkeit, — so wenn sie die Strafgerechtigkeit vertreten und der αἶσα, *Νέμεσις*, *Ἀδραστεία*, den *Ἐπίρριπτες* u. s. w. verwandt werden, oder aber, wenn ihr Wille biegsam und veränderlich gedacht ist, so ist der Schicksalsglaube eigentlich aufgegeben.

sehenartige, zeitlich-gewordene, wenn gleich unsterbliche und dadurch über den Menschen an Weisheit und Kraft stehende Wesen, mit Einem Worte, sie sind in Seyn, Kraft, Thun sich nicht gleich bleibende, vielmehr veränderliche Wesen. Das Resultat daher ist: eine nach diesen Vorstellungen von den Göttern sich gestaltende und nicht unwillkürlich über sie hinausgreifende Frömmigkeit könnte eigentlich gar nicht Frömmigkeit seyn, wenn zur Frömmigkeit das Sichabsolutabhängigfühlenwollen gehört. Denn dem Schicksal gegenüber, das nicht in sich ethisch bestimmt ist, kann es ein solches Wollen nicht geben; es ist zwar unveränderlich, aber nicht geistig, nicht Persönlichkeit; die Welt der menschenähnlichen Götter ist zwar persönlich und daher zur Gemeinschaft einladend, aber ihr fehlt die Unveränderlichkeit und Absolutheit. Die zwei Momente des persönlich Lebendigen und des Unveränderlichen, von deren Zusammenseyn in Gott die Religion lebt, sind in allem Heidenthum auseinandergefallen. In ihrem Außereinander hindern sie aber jedes auf seine Art die fromme Hingabe und das Vertrauen; denn wie dem Schicksal sich das Vertrauen versagt und in Verzagt-heit oder Trotz, höchstens in Mitleid mit sich selbst umschlägt — was z. B. im Adoniscultus schon zu einer Art Selbstvergötterung, zur Feier der leidenden Welt wird, — so pflanzt und nährt eine Güte der Götter, welche die strenge Gerechtigkeit außer sich hat, die wandelbar und von Partheilichkeit oder Egoismus nicht frei ist, die Selbstsucht auch im Menschen. Die Götter sind Gegenstände der Anbetung vornehmlich nur um ihrer Gaben oder um des Nutzens willen; und auf ihren Egoismus wird speculirt. Aber eine Religion, die den Egoismus innerlich groß zieht, untergräbt sich selbst.

Das Gesagte kann uns klar machen, welcher ungeheurer Fortschritt in der Religion gegeben ist, welche Gott als unveränderliches, schlechthiniges nicht gewordenes Seyn und zugleich doch als persönlich setzt. Dieses beides ist enthalten und in Eins gesetzt in jener grundlegenden Offenbarung an Mose, Exod. 3, 14. vgl. 6, 2. Gott tritt auf als ein lebendiges Ich, aber als das seyende schlechthin, als das mit sich identische, widerspruchsfreie harmonische Seyn. „Ich bin der ich bin“ sagt für die Vergangenheit aus, daß er stets war, der er ist, nicht durch ein Werden ward der er ist; aber auch, daß er stets bleiben wird, was er ist,

also auch nie durch eine Aenderung aufhören wird zu seyn, der er ist. Er ist das schlechthin in sich beruhende, von nichts außer ihm abhängige, das unverrückliche aber persönliche Seyn. Die patriarchalische Kategorie der Allmacht (Gen. 17, 1.; Exod. 6, 2.) ist darin aufbewahrt, aber es ist nun von der der Welt zugekehrten Seite Gottes fortgeschritten zu seinem ewigen, widerspruchslösen, unveränderlichen Seyn in sich. Gott ist nicht bloß in der Welt, gleichsam außer sich, sondern vor Allem in sich, von sich sagend und wissend, was er ist, also in sich reflectirt und persönlich *). Und dieses Insiichseyn, Sichhaben und Sichselbstbehaupten in seiner ewigen Sichselbstgleichheit und Unveränderlichkeit ist die unmittelbare Voraussetzung, um Gott wahrhaft ethisch, „heilig“ zu denken **), ja die Gerechtigkeit ist nichts Anderes als die zu ethischer Bedeutung erhobene Unwandelbarkeit Gottes selbst.

Um dieser hohen und für den wahren Glauben grundlegenden Bedeutung willen wird denn auch die Unveränderlichkeit Gottes in seinem Seyn und Wesen in den alttestamentlichen Büchern vielfach gepriesen. Ps. 90, 2.: Herr Gott, du bist unsere Zuflucht für und für. Ehe denn die Berge wurden und die Erde und die Welt geschaffen wurde, bist du Gott von Ewigkeit zu Ewigkeit. 102, 25. 28.: Deine Jahre währen für und für. Himmel und Erde werden vergehen, aber du bleibest. Du bleibest, wie Du bist, und deine Jahre nehmen kein Ende. Dasselbe liegt in der Formel: Ich bin der Erste und der Letzte, Jes. 41, 4. 44, 6. 48, 12. vergl. Apoc. 1, 17. die sich aber bereits auch auf Gottes Rathschluß beziehen wird. Während Plato als das Charakteristische der Lehre von den Göttern, die er verwirft, ihre angebliche Fähigkeit, sich zu verwandeln

*) Es ist daher weder textgemäß, noch entspricht es der Sache, der notwendigen Fundamentirung des wahren Glaubens, wenn der nächste Sinn dieser Stellen, wie er im Texte angegeben ist, jetzt gerne übersiegen, und ohne diese religionsgeschichtlich so unendlich wichtige, aber sich gar nicht von selbst verstehende Grundlegung, zu der Verheißung der bundesgemäßen geschichtlichen Thaten fortgegangen wird.

**) Mit der Persönlichkeit ist zwar noch nicht der ethische Gottesbegriff, aber die Form und Möglichkeit dafür gegeben. Umgekehrt, während die bloß physische Absolutheit mit der Lebensform der Persönlichkeit in stete Collision treten will, so gewinnt diese an der wahren, ethischen Absolutheit ihre adäquate Wirklichkeit.

und zu verändern bezeichnet, die mit Gottes Wahrheit und Vollkommenheit nicht bestehe *), so spricht wie im Anfang der Gesetzeszeit so durch den letzten Propheten (Mal. 3, 6.) Jehovah: 'תִּשְׁבֹּחַ וְשִׁנְיָה, d. h. Wechsel und Wandel ist mir fremd; wie auch das N. T. den Vater der Lichter als Den darstellt, παρ' οὗ οὐκ ἐνι παραλλαγῇ, ja auch nicht ein Schatten von Wechsel (τροπῆς ἀποσκίασμα) Jac. 1, 17.

Wir sehen aus diesen und ähnlichen Stellen, welche hohe Bedeutung die Unveränderlichkeit Gottes für die Religion des A. T. hat. Sie scheidet sich damit principiell von der heidnischen Religion, die in ihrem Vordergrund die Welt der gewordenen Götter aufstellt. Während alles Irdische in unablässigem Fluß und Kampf ist, und die Wogen dieser fließenden Welt unablässig an das menschliche Bewußtseyn schlagen, um es in ihren Strudel hinabzuziehen, so wird dagegen das menschliche Bewußtseyn selbst zum Felsen, an welchem sich diese Wogen erfolglos brechen, wenn es sich erst auf den Felsen gestellt hat, der Gott heißt und ist. Erst das so gottbewußte Selbstbewußtseyn hat seine höchste Stufe, seine Klarheit und Festigung. Erst an dem unwandelbaren Gott ist der schlecht-hin vertrauenswerthe Gegenstand gefunden, der die rückhaltlose Hingabe möglich macht und fordert. Diese so klar erkannte Unwandelbarkeit Gottes ist die nothwendige Voraussetzung auch für die Unwandelbarkeit, die dem nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen zu eigen werden soll, deren Mittelpunkt die Unwandelbarkeit des Vertrauens oder des Glaubens ist, der die Kraft hat, den ganzen Menschen einfach, geschlossen, gefestigt zu machen und so zum Abbild der göttlichen Unwandelbarkeit (Jac. 1, 4. 5. ell. 18. 3, 9.).

Darum preist schon das A. T. Jehovah so oft als den Fels (z. B. Ps. 18, 3. 42, 10. 42, 8. 71, 3. 2 Sam. 22, 2. Gott Jehovah ist ein Fels ewiglich, Jes. 26, 4). Allerdings ist der Fels für sich hart, unbeweglich, gefühllos. Aber der Fromme darf sagen: Jehovah ist mein Fels und der Fels meiner Stärke. Seine Lebendigkeit und seine Güte, welche in der heidnischen Religion bis zur Wandelbarkeit ausartet, thut der Unveränderlichkeit Jehovah's keinen Eintrag. Im Gegentheil ist erst

*) Plato de Republ. L. II. pag. 444 seq. ed. Orell.

in dieser Unveränderlichkeit seines ethischen Wesens Vollendung oder Absolutheit gegeben, wie auch obige Stelle des Jacobus nach dem Zusammenhang, der den Ort der Schuld des Bösen bespricht, sich vor Allem auf Gottes inneres ethisches Wesen bezieht. Denn nur dadurch ist Gott gerecht in sich, wie in seinem Thun, daß er sich selbst gerecht ist, mit sich schlechthin identisch, also unveränderlich in seinem Seyn, welches das Seyn des Urguten selbst ist. Wiederum nur dadurch ist Gott reine und lautere Güte, nichts außer sich suchend zur Ergänzung seines Wesens oder seiner Seligkeit, daß er ewig selbstgenugsam ist in sich und keines Andern bedarf, also ewig sich selbst gleich, unveränderlich. Eine wichtige Anwendung hiervon ist, daß auch jede ethische Theogonie aus Gott auszuschließen ist. Zwar ohne die Form der Persönlichkeit kann das Ethische überhaupt nicht Wirklichkeit haben, aber nie kann Gott bloße ethische Potenz seyn, die zum Actus, zur ethischen Existenz und Wirklichkeit erst zu gelangen hätte. Das nichtreale Ethische kann nur das absolute Gesetz seyn: es kann aber kein Gesetz über Gott geben, und ein Subject, auf welches das Prädicat des Gehorsams im eigentlichen Sinn angewendet werden kann, fällt eben damit und soweit, als dieß der Fall, der creatürlichen Sphäre anheim. Da ferner das ethische Gesetz als solches zwar noch nicht real ist, aber doch unbedingt zur Realität tendirt und enthält, daß in ihm und seiner Verwirklichung das schlechthin Höchste gesetzt sey: so würde die Annahme eines ethischen Werdens Gottes, wie immer wir dazu kommen möchten, einen Widerspruch mit solchem schlechthin Höchsten involviren, der nicht von dem ethischen Wesen selbst ausgehen könnte. Da mithin innerhalb Gottes selbst kein Grund nachzuweisen ist, der ein ethisches Werden begründete oder ein, sey es ursprüngliches, sey es späteres Seyn zuließe, das von der Potenz zur ethischen Actualität erst fortschritte: so müßte eine hemmende, feindliche Macht, die die ethische Verwirklichung Gottes in Potentialität erhielt, als Grund solcher Allmählichkeit des ethischen Processes angenommen werden. Solchem entgegen sagt Jacobus: Bei dem Vater der Lichte sey kein Schatten von Veränderung und Wechsel, nämlich zwischen Finsterniß und Licht, Unvollkommenheit und Vollkommenheit. Wollen wir also nicht einen obersten Dualismus, so müssen wir sagen: Gott der bewußte Träger des Gesetzes, das unbedingte Realität fordert,

ist nothwendig, nicht bloß zufällig ewig absolute ethische Wirklichkeit, nie und nimmer aber bloße ethische Potenz. Wäre er irgendwie das Letztere, so wäre er nicht Gott, daher auch diese seine ethische Wirklichkeit wie durch nichts außer ihm gehemmt, so auch nicht durch ihn selbst sistirt werden kann, sey es auf längere oder kürzere Dauer. Ein Sistiren dessen, dessen Actualität, nicht aber Potentialität das Höchste, Werthvollste schlechthin ist, kann um keines Interesses willen zulässig seyn*). Gott würde dadurch aus sich herausfallen, aufhören Gott zu seyn und es wäre nur noch Welt.

Ein unaufhörliches Verhältniß findet also statt zwischen der Unveränderlichkeit und dem ethischen Wesen Gottes. Dieses hat seine absolute Vollkommenheit nicht in der bloßen ethischen Potentialität; denn vielmehr auf die Wirklichkeit kommt es der Idee des Ethischen an. Aber auch nicht in einer bloß wachsenden, werdenden Wirklichkeit, sondern nur in der Wirklichkeit, die zugleich statt aller Veränderung absolute ewige Sichselbstgleichheit oder Unveränderlichkeit ist. Umgekehrt, die Unveränderlichkeit gewinnt ihren absolut werthvollen Gehalt und Charakter an dem ethischen Wesen Gottes. Daher ist die heilige Schrift so voll von Worten, in welchen dieses Beides in Eins geschaut wird. Vor Allem gehört dahin Gottes Wahrheit und Treue**).

Die Wahrheit bezeichnet einmal das wahre Seyn, das nicht wie das Seyn der Götter täuscht, das keinerlei Negation des Seyns durch Schein oder Unvollkommenheit und Selbstwiderspruch an sich hat. Jer. 10, 10. ell. 24. Sodann aber auch die Wahrhaftigkeit oder ethische Sichselbstgleichheit. Auch in der Offenbarung des Gesetzes ist er wahrhaft; nicht ein Anderes gebietet er den Menschen als gut, während er ein Anderes als gut ansieht in sich. Ps. 19, 8—10; 33, 5; Jes. 59, 16. — Die Treue bezieht sich besonders auf die göttlichen Verheißungen, ist gleichsam die Rechtschaffenheit und die Grundtugend Gottes in Bezug auf seinen Bund. Daher auch im Testament der Erfüllung die Treue so oft erwähnt wird***).

*) Also auch nicht um des christologischen Interesses willen.

**) z. B. Ps. 96, 13; 100, 5; 92, 3; 117, 2; 86, 11; 89, 9; 111, 7.; 119, 90; 25, 10. — Treue: 85, 11. 12; 138, 2; 86, 15. Ex. 34, 6.

***.) Röm. 3, 3. 1 Kor. 1, 9; 10, 13. 2 Kor. 1, 18. 1 Th. 5, 24. 2 Th. 3, 3. 2 Tim. 2, 13. Hebr. 10, 23; 11, 11. 1 Petr. 4, 19. 1 Joh. 1, 9. vgl. 2 Kor. 1, 20.

Hat sie doch, wie zum Zeichen, daß sie Princip der ethischen, Gott ebenbildlichen Unwandelbarkeit im Menschen ist, denselben Namen in der Schrift, wie der Glaube oder das Vertrauen (vergl. Hebr. 11, 1.); ganz wie auch das Wort *δικαιος* die Grundbezeichnung ist für die göttliche Rechtschaffenheit wie für die alles Normale im Menschen begründende Rechtsstellung des Menschen zu Gott. Die creatürlich richtige Stellung haben wir im Glauben, durch ihn sind wir gerecht, weil in die Stellung eingerückt, die Gott möglich macht, nicht bloß gerecht zu seyn in sich, sondern sich auch zu beweisen als den, der gerecht ist und den Sünder gerecht macht. Gott ist treu, heißt es 2 Tim. 2, 13., nämlich gegen uns; denn dadurch ist er sich selbst treu; ἀπονησασθαι γὰρ ἑαυτὸν οὐ δύναται. Er kann sich selbst nicht negiren, er ist nur Selbstaffirmation, in keiner Weise Selbstnegation, denn es gibt nichts in ihm, was nicht gut, dessen Negation also nicht ein Uebel wäre. Es kann daher auch Nichts in ihm geben, wodurch ein Gutes gehindert würde, oder das negirt werden müßte, damit ein Gutes komme. Wiederum aber kann auch nichts wirklich gut seyn außer Gott, was um zu seyn irgend ein Gutes in Gott müßte negirt werden lassen. Ein solches Gutes könnte, weil es eine Negation des Guten in Gott forderte, ohne dessen wandellose Actualität wir die Norm und jeden Maassstab des Guten verlor, nur ein Scheingutes seyn, aber nicht ein nothwendiges.

Gewiß ist nichts Anderes als das Ethische das Höchste in Gott. Aber wir haben gesehen, dieses Höchste gerade fordert auch nach der heil. Schrift Unveränderlichkeit und Sichselbstgleichheit, und schließt Werden und Wechsel von Gott selbst aus.

Die Kirche nun hat die Unveränderlichkeit Gottes nicht bloß von dem N. T. herübergenommen und sie als unantastbares Dogma, ja als einen Elementarbegriff aller wahren Religion unverrücklich immerdar behauptet, sondern auch diesem Dogma eine ganz bevorzugte, ja einseitige Ausbildung gegeben, wodurch dann seit Anfang unseres Jahrhunderts eine Reaction nothwendig geworden ist, die immer ihr Ufer noch nicht gefunden zu haben scheint, noch weniger sich mit dem ewig Gültigen des bisher Dargelegten auseinanderzusetzen hat.

Zwar in den ersten Jahrhunderten war diese Richtung auf Gottes unveränderliche Sichselbstgleichheit noch keineswegs allgemein. Abgesehen von der Trinität sind es zwei dogmatische Dertter, wo verschiedene Parteien einem Werden oder auch einer Veränderung Gottes eine Stelle offen lassen wollen: die Schöpfung und die Menschwerdung Gottes. So nicht bloß Gnostiker und Manichäer; ferner, wie früher bemerkt, Patripassianer zum Theil in Folge des tiefen Eindrucks von der Erscheinung Christi, sondern auch Apologeten, wie Justin, Tertullian, Hippolytus, welche für die Welterschöpfung den Logos aus Gott heraustreten und jetzt zu eigener Hypostase, der Sohnschaft, gedeihen lassen, während er zuvor nur in Gott ruhte. Da der Logos göttliches Wesen ist, so haben wir damit eine Veränderung in Gott selbst; in Beziehung auf den Sohn einen Fortgang von der Potenz zum Actus, was auf Zeit in Gott weist, und mit der vororigenistischen Vorstellung von einer Zeugung des Sohnes zusammenhängt, die einmal stattgefunden habe, nachher aber als abgeschlossenes Factum bestche.

Die kirchliche Entwicklung drängte Schritt für Schritt alles Derartige zurück als heidnische Verunstaltung, wobei das A. T. vortreffliche Dienste leistete. Aber die ernste Frage richtet sich nun an die Theologie der Gegenwart, ob sie dabei nicht zu weit gegangen; ob sie dabei nicht dem judaistischen Gottesbegriff, dem doch die Menschwerdung Gottes ein Greuel ist, zu nahe gekommen ist und die christliche Grundthatfache entleert hat? In meinem christologischen Werk habe ich zu zeigen versucht, daß die altkirchliche Christologie bei ihrem Gottesbegriff allerdings in Petrus Lomb. und Thom. Aq. dabei angelangt sey, zu sagen: Alle Veränderung falle auch in Christus nur auf die menschliche Seite, Gott sey in der Menschwerdung nichts geworden (Nihilianismus), was folgerrecht der Uebergang dazu seyn müßte, die christliche Grundthatfache zu etwas bloß Subjectivem zu machen*). So liegt die Frage nahe genug, ob wir nicht zu Solchem, was die Kirche als ethnisch verwarf, zurückgreifen müssen, ob nicht die Zeit gekommen ist, die nothwendige Revision des überlieferten Gottes-

*) Denn die andere christologische Möglichkeit, welche von dem Mittelalter noch cultivirt wurde, der Adoptionismus leugnet durch die bleibende Zweiheit der Personen das Grundfactum auf andere Weise.

Begriff, in welchem überwiegend das Jüdische scheint zur Herrschaft gekommen zu seyn, zu dem Ziele zu lenken, daß ähnlich wie der Damascener von der Trinität zu verstehen gibt: das Christenthum habe darin die rechte höhere Einheit des Judaismus und Heidenthums, auch in der Gottesidee eine solche höhere Einheit beider erreicht werde? Ob sonach vorerst von der Theologie nicht etwas gegen das hin zu steuern seyn möchte, was man sonst als heidnische und Gottes unwürdige Vorstellungen zu verwerfen gewohnt war? Ein sicheres Urtheil wird sich uns hoffentlich aus einer genaueren Betrachtung des Thatbestandes, der Geschichte unseres Begriffs in der Kirche ergeben.

Die altkirchliche Theologie ist der heidnischen Elemente, die von Verwandlungen und Veränderungen Gottes zu reden wußten, unstreitig vornehmlich durch Augustinus und die Schriften des Pseudodionysius Areopagita mächtig geworden. Diese beiden haben auf die ganze kirchliche Gotteslehre auf viele Jahrhunderte den entschiedensten Einfluß gehabt.

Augustinus eröffnet sein Werk *De natura boni, contra Manich.* also: *Summum bonum, quo superius non est, Deus, ac per hoc incommutabile bonum est, ideo vere aeternum et vere immortale.* Das ist er allein; alles Andere ist ab eo, nicht de eo, daher mutabile. Er ist *Spiritus immutabilis* *) Das drückt er auch so aus **): Gott ist das *Solum bonum simplex* und daher incommutabile. Denn einfach sei Das, welches ist, was es hat. Wo das Haben zum Seyn geworden ist, da ist es unverlierbar; wo nicht, da ist Auflöslichkeit. In Gott aber ist *non aliud qualitas, aliud substantia ejus.* Daraus folgert er nicht bloß, daß Gott nicht kann Theil eines andern Wesens seyn (X, 840), sondern bekanntlich auch, daß er alle seine Eigenschaften ist, z. B. Allmacht, nicht bloß allmächtig; ebenso, daß keine seiner Eigenschaften etwas anderes ist als die andern ***). In Gott gibt es kein *Accidens*, sondern nur Substanz und deshalb ist er allein

*) Tom. X ed. Venet. S. 601. Tom. VII, 872, Serm. 182 zu 1 Joh. 4: *Sola illa natura — der dreieinige Gott — immutabilis, incommutabilis, nec defectui, nec profectui obnoxia; nec cadit ut minus sit, nec transcendit ut plus sit, perfecta, sempiterna, omnimode immutabilis sola illa natura.*

**) de civit. dei L. XI, 10.

***) de Trin. VI, 7: *Deus multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus — sed eadem magnitudo ejus est. quae sapientia, non*

das unveränderliche Wesen (essentia); daher kommt ihm das Esse, von dem die Essenz den Namen hat, schlechthin zu. Alle Aenderung ist eine Art Sterben*). Nur deshalb kommt Gott das Seyn schlechthin zu, weil in ihm kein Accidens ist, oder weil er nicht bloß sich nicht ändert, sondern auch sich nicht ändern kann. Daraus folgt ihm auch seine Erhabenheit über Zeit und Raum. In Dei natura non est aliquid quasi nondum sit, aut fuit, quasi jam non sit, sed est tantum id quod est et *est ipsa aeternitas***). Gott ist überall ganz, non mole distenditur, nec partitione minuitur; seine natura ist nusquam divisa***). Zwar wohnt er nicht in allen Heiligen gleich; aber doch bleibt es dabei, er ist ubique totus, nämlich in se ipso; der Unterschied fällt nur auf die Weltseite†). Ebenso wird dann auch gesagt: jede Aenderung geht nicht im göttlichen Willen vor, sondern nur an den Dingen, die Gott bewegt††). Gott weiß und will in unveränderlicher Weise, was schon daraus folgt, daß sein Wollen und seine Weisheit von seinem Seyn nach Augustin nicht verschieden ist†††). Apud Te rerum omnium instabilium stant caussae et

enim mole magnus est, sed virtute, et eadem bonitas, sapientia et magnitudo, et eadem veritas, quae illa omnia; et non est ibi aliud beatum esse et aliud magnum, aut sapientem, verum aut bonum esse, aut omnino ipsum esse.

*) de Trin. V, 2: Quod enim mutatur, non servat ipsum esse, et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest quod fuerat, non esse; ac per hoc illud solum, quod non tantum non mutatur, verum etiam *mutari omnino non potest*, sine scrupulo occurrit, quod verissime dicitur *esse*. Tom. VII, 872; III, 301; I, 82, 738, 876; IX, 243 f., 410; X, 562, 601, 608, 648; II, 438.

**) T. XIII, 333; V, 66. Mit Augustins Auffassung der Ewigkeit stimmt besonders des Boethius einflußreiche, oft wiederholte Definition: sic sey interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.

***) T. II, 442, 526, 647; IV, 694, 710; VII, 1119, 1122; VII, 307, 314; IX, 315.

†) De praesentia Dei Ep. 187. T. II, 890: quia alii plus eum capiunt, alii minus. Also non parti rerum partem sui praesentem praebet, et alteri parti alteram partem, sondern er seinerseits universitati creaturae wie cuilibet parti ejus totus pariter adest.

††) Deus voluntatem suam non mutat, sed res, quas voluit X, 722; VI, 526, 892; er ändert sie nach seinem consilium incommutabile.

†††) Confession. L. XIII, c. 16. Et scis incommutabiliter et vis incommutabiliter. Et essentia tua scit et vult incommutabiliter, et scientia tua est et vult incommutabiliter, et voluntas tua est et seit incommutabiliter.

rerum omnium mutabilium immutabiles manent origines et omnium irrationabilium et temporalium sempiternae vivunt rationes*). Es bedarf keiner Erinnerung, wie innig diese Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes mit Augustins Lehre von der Prädestination zusammenhängt, durch welche Gott sowohl die Welt als sich selbst ewig gebunden hat.

Gleichwohl stellt auch die griechische, die Prädestinationslehre so wenig cultivirende Kirche ihren Beitrag zu demselben Zuge theologischer Gedanken. Denn in den so einflußreichen Schriften des Areopagiten werden alle göttlichen Prädicate noch consequenter als bei Augustinus in die absolute Identität und Einfachheit des *ὑπερόσιον* versenkt, so daß keine bestimmte Vorstellung, sondern nur noch ein heiliges Dunkel übrig bleibt. Die negative (kathaphatische) Theologie leugnet selbst die (bestimmte) Existenz Gottes, um seiner Unendlichkeit nicht zu nahe zu treten, das Unendliche mit dem Unbestimmten verwechselnd, und Scotus Erigena sagt: Deus nescit se quid est, quia non est quid. Aus demselben Grund hatte umgekehrt Origenes der Wahrheit des göttlichen Selbstbewußtseyns zulieb die Allmacht, die er als das schlechthin Unbestimmte, weil Unendliche, denken zu müssen meinte, geleugnet. In jener negativen Theologie ist freilich Gottes Unveränderlichkeit, Erhabenheit über alles Endliche sichergestellt; aber auf Kosten gesunder Frömmigkeit, obwohl die mittelalterliche Mystik mit besonderer Liebe in den Gedanken des Areopagiten lebt. Ist Gott so schlechthin transcendent und ohne eine wahre Offenbarung seiner selbst in der Welt, so bleibt freilich für die Sehnsucht nach Vereinigung mit Gott nichts übrig, als das Versinken und Untergehen der Creatur in ihm, wie die unreine Mystik aller Zeiten es

*) Ib. I, 6. Wie hiemit irgend ein Vergehen bestche, gibt er nicht an. Doch bekennet er de Gen. ad lit. I. c. 9. die Schwierigkeit, von dem göttlichen Schaffen des Zeitlichen die Zeit ferne zu halten. T. III, 162. Wiesern Gott das noch Künftige auch schon geschaffen habe, dafür geht er bald (zu Joh. XIV. T. IV, 898) auf die göttliche Prädestination, bald darauf zurück (T. III, 258 ff. de Genesi ad lit. I. V, 23), daß Gott Alles zugleich real geschaffen habe, indem er in den Kräften des Geschaffenen schon auch die Keime alles dessen, was daraus unter seiner Wirkung sich entwickeln sollte nach seiner Reihe, wie in einem geheimen Schatz niedergelegt habe.

erstrebt hat. Die Vereinigung mit Gott kann so nur geschehen durch Ekstase, durch Sichselbstüberspringen, das ein Aufhören dessen ist, was das Subject war, eine Verwandlung in Gott. Die äußerste Spannung der Erhabenheit, Trennung, Transcendenz, Unwandelbarkeit Gottes hat zur Folge, sofern Religion noch Vereinigung mit Gott seyn soll, die falsche Identitätslehre der Transsubstantiirung des Menschen in Gott. Aber auch das müssen wir hinzusetzen: diese äußerste Flucht vor heidnischem Wesen, vor Hineintragung creatürlicher Bestimmungen in Gott, also vor Befleckung seiner mit den physischen Kategorieen, die den heidnischen Anthropomorphismen und Anthropopathieen zum Grunde liegen, macht gerade Gott wieder zu einem verschlossenen, ja egoistischen Wesen, ist also so weit davon entfernt, über das principiell Heidnische hinauszuführen, daß ja vielmehr gerade auch die heidnische Philosophie des spätern neoplatonischen Alexandrinismus in diesen Vorstellungen lebt und webt, wie sich auch daran gar leicht, für die nichtmystischen Naturen nothwendig, die Vorstellung von einer mittlerischen Welt angeschlossen, in der Kirche nicht minder, als bei dem Neoplatonismus.

Die Sätze Augustins finden sich größtentheils auch bei Anselm wieder. Vor allem: daß, weil Gott nicht zusammengesetzt ist, alle Eigenschaften in ihm nicht als viele, sondern nur als absolut Eins seyen und zwar so, daß eine jede die übrigen sey, diese sowohl einzeln als zusammen genommen, wovon der Grund wieder ist, daß jede das Absolute selbst sey, oder daß Gott sie nicht hat, sondern ist *). Es kann, sagt Anselm, von Gott strenge genommen nur das Wesen, keine Eigenschaft, nur das Quid, nicht das Quale oder Quantum ausgesagt werden; Accidentelles gibt es gar nichts in ihm, denn das würde Aenderung in ihm möglich lassen **). Daher ist Gott auch ewig und allgegenwärtig; was einerseits bedeutet: er ist in keinem einzelnen Theil der Zeit oder des Raumes, sofern sie eine Schranke wären, sondern erhaben über sie; andererseits ist er als ihr schöpferisches Princip ohne Aenderung

*) Anselm. Monolog. c. 17 ff. Vgl. Hassé, Anselm v. Canterb. 2, 132 ff.

**) c. 25. Gott ist die substantia nunquam a se diversa ullo modo vel accidentaliter.

seiner selbst bei ihnen. Die letztere Seite (die Immanenz) will er in Betreff der Zeit nicht einmal als Dauer gedacht wissen; denn sonst hätte Gott sein Präsens, Präteritum und Futurum; da wäre er nicht mehr das Absolute. Denn was gewesen ist, ist eben-
 deshalb nicht, bleibt also nicht Dasselbe, sondern verändert sich, wird ein Aliud et aliud. Folglich kann von Gott nur das Est, nicht das Fuit und Erit ausgesagt werden. Zeit und Raum sind in keiner Weise eine Bestimmtheit an Gott selbst. Gott ist z. B. die Wahrheit; was hat diese mit jenen zu thun, da man doch von einem Ort oder einer Zeit der Wahrheit nicht reden kann? Sagt man auch von Gott, er ist hier, so ist dieß nur so wahr, daß er auch dort und überall ist; sagt man, er ist gewesen, er wird seyn, so darf jenes kein Nichtmehrseyn, dieses kein Noch-nichtseyn ausdrücken (wonach er also auch im Künftigen schon wäre). Er ist genauer gesprochen überhaupt nicht in, sondern mit Raum und Zeit in einem non labile praesens. In der Ewigkeit gibt es kein Erit und kein Fuit, sondern nur ein Est, das aber nicht nach Art des zeitlichen Präsens zu denken ist, — denn dieses ist selbst nur ein Moment der Zeit, — sondern als ein ewiges, alle Zeiten stets zugleich umfassendes, das Simul alles Zeitlichen, ähnlich sich zu aller Zeit verhaltend, wie das zeitliche Präsens. Die Ewigkeit hat ihr Zumal, in welchem Alles zugleich ist, *sed omnia sine ullo motu* *). In der Ewigkeit (dem göttlichen Wissen) ist Alles ewig, auch was auf Erden wandelbar ist; es ist aber ewig in Gottes Wissen als das, was es ist, als Zeitliches, Wandelbares.

Auch Wissen und Wollen, Wollen und Wirken können nach Anselm in Gott nicht verschieden seyn, sondern fallen zusammen, was in Betreff des Bösen zu bedenklichen Folgen führen muß. Das Böse kann von Gott nicht gewollt noch gewirkt werden. So entsteht für Anselm die Nothwendigkeit, auch kein Wissen des Bösen für Gott zuzugeben. Er faßt es negativ, als ein Nichts, was aber damit nicht stimmen will, daß ihm die menschliche Freiheit, die mit diesem Nichts sich erfüllt, etwas ist **).

*) Hase a. a. O. S. 134 ff. 621 f.

**) Vgl. Hase a. a. O. 2. 625, 659, 419, 440: Vielleicht mit Rücksicht auf diese Autoritäten (eines Origenes, Athanasius, Augustinus) bezeichnet An-

Was bei Thomas als das Herrschende angesehen werden muß, ist gleichfalls jene schlechthinige Einfachheit Gottes, welche aller Mannigfaltigkeit der Eigenschaften, die wir Gott beilegen möchten, die reale objective Bedeutung abspriicht, die nicht bloß nichts Leidentliches und keine Materie, sondern auch schlechthin nichts von Potentialität und Veränderung an Gott denken läßt*). Daraus ergibt sich ihm, daß Gott mit einem und demselben Acte sich und alles Andere will**); ferner, daß Verstand und Wille in Gott nicht als Potenzen, sondern nur als Actionen sind, ja daß Gott selbst nur Actus ist, weil keine Potentialität in ihm. Auch der Unterschied zwischen Verstand und Willen kann ihm so kein realer in Gott seyn, obwohl auf ihn seine Trinität zurückkömmt. Daraus würde eigentlich folgen, daß es nichts Zufälliges oder Vergänglichendes, auch kein Endziel für Gott geben kann, daß vielmehr Gott ewig gleich absolut handelt und wirkt, und daß auch nicht, wie Thomas doch will, gesagt werden kann, in Gott sey nicht die potentia zu seyn, wohl aber potentia zu handeln. Denn nach jenen ersten Sätzen folgt vielmehr, daß wie Gott ewige Wirklichkeit des Seyns und nicht bloß Möglichkeit oder Seyn-Können ist, er auch in ewig absoluter Actualität oder Wirklichkeit des Wirkens stehe, ja in ewig identischer***). Alle diese Sätze

sehn die Lehre von der Negativität des Bösen mehrmals geradezu als einen Glauben'sartifel. *Malum, quod credimus esse nihil*, heißt es *de casu diaboli* c. 8. vgl. c. 15.

*) Vgl. S. Ritter, *Geich. d. christl. Philosophie* IV, 273 ff. Außer seiner *Summa theolog* kommt besonders die *Summa contra Gentiles* in Betracht.

**) a. a. D. S. 278. Er will dabei einen Unterschied festhalten zwischen der *habitus Dei ad se*, welche *necessaria et naturalis* ist, und zwischen der *habitus Dei ad alia*, welche *voluntaria* sey, wiewohl die göttliche *voluntas* durch die *cognitio intellectus* determinirt wird.

***.) Ein Gefühl, daß jene Sätze seiner Gotteslehre ungenügend sind, verräth sich aber in mannigfachem Schwanken. So ist ihm Gott das Princip des Universums, dieses aber ist nicht ewig; er ist ihm auch Princip der einzelnen Theile des Universums, deren Seyn von Gott ausfließt; und da Vieles davon nicht immer war, so könne die Beschaffenheit Gottes, daß er davon das Princip sey, von ihm nicht ausgesagt werden *ab aeterno sed ex tempore*. Und da er die Weltidee aus der göttlichen Selbstbetrachtung ableitet, die auf Gottes stufenweise mittheilbares Wesen sich richtet (a. a. D. S. 286), so weicht er damit auch von jenem alle Unterschiede ausschließenden Begriff der Einfachheit

wie die des Augustinus und Anselmus ergeben sich aus der straff angespannten Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes, die sie lehren.

In der Welt ist Vielheit, Werden, Veränderlichkeit, Zufälligkeit, und ohne dieses Alles, d. h. wenn diese Beschaffenheiten keine Realität wären, bliebe sie nur ein Schein. Nun soll nach ihnen dieses Alles schlechthin und in jeder Beziehung von Gott ausgeschlossen seyn. Aber andererseits muß doch gefordert werden, daß in dem Grunde, also Gott, irgendwie der Unterschied, der im Begründeten ist, schon sey, sonst wäre die Welt nicht als das, was sie ist, in Gott begründet und sichergestellt. Folglich führt jene schlechthinige Ausschließung der Vielheit, des Werdens, der Veränderung aus Gott auf Kosmismus; was die Welt wirklich von Seyn hat, das ist so nothwendig eigentlich nur Gott, an dem sie in verschiedenen Stufen Antheil hat. So sind wir freilich über die heidnische Denkweise, für die das Göttliche an die vergötterte Welt verloren geht und für welche es daher in Vielheit, Werden, Veränderlichkeit pandämonisch auseinanderfällt, hinausgehoben; aber wir wären damit doch nur an einer andern Form des Pantheismus angelangt, bei derjenigen, welche, damit Gott nichts mit der Vielheit und Veränderlichkeit als solcher zu thun habe, sie und damit die wirkliche Welt in Gott versenkt, indem theoretisch und ascetisch der Schein des Seyns, den diese Kategorieen haben, durchbrochen und aufgelöst wird. Aber mit diesem Scheine ist das, was Gott von der Welt unterscheidet, die Schranke oder Negation aufgehoben und als Ziel des Menschen wird das behandelt, was der Christen seiner als eines besondern ein Ende macht; daher man (s. o.) sagen kann, daß hier das Ziel als außer der eigenen Existenz liegend, daher als nur durch Ueberspringen seiner in der Ekstase erreichbar vorgestellt sey. Das ist das nothwendige Ende, wenn solche Gotteslehre der Anfang ist. Mag da immerhin in der Mitte des Systems, der Betrachtung der wirklichen Welt, eine andere Denkweise mehr oder weniger herrschen, am Ende bricht

Gottes wieder ab. Ebenso soll Gottes Verstand in Betreff der Welt mehr umfassen, als das Seyn, das aus seinem Machtwillen hervorgeht. Gott soll acmell erkennen, was für seine Macht ein nur Mögliches bleibt, a. a. L. S. 281 f. Er hat schon vor Leibniz eine Mehrheit möglicher Welten, aus denen Gott wählt.

doch wieder mit Macht Dasjenige durch, was allein folgerichtig ist. Denn zu einer Schöpfung kann es eigentlich bei jenem Gottesbegriff nicht kommen. Die Welt wird zwar empirisch aufgenommen, aber für sie als solche, die sie ist, die zureichende Ursache in Gott so wenig nachgewiesen, daß sie vielmehr dem vermeintlich erhabenen Gottesbegriff gegenüber sich schließlich als ein bloßes Scheinseyn erweist; die Vollendung der Welt ist physisch, christologisch soteriologisch Zurücknahme der bloß scheinbar gesetzt gewesenen Schöpfung.

Aber auch wenn die Welt nur scheinbar ein eigenes von Gott verschiedenes Seyn hat, in Wahrheit nur eine unendliche, zusammengehörige Mannigfaltigkeit von Limitationen oder Negationen des Seyns Gottes ist, woran sie Antheil hat, bleibt das Räthsel, woher diese, wenn doch von Gott alle Vielheit, Veränderlichkeit ausgeschlossen ist? Ist dieses Alles Schein, woher dann dieser Schein selbst? — Sodann was wäre das für eine Erhabenheit, die Gott nöthigte, in einsamer Hoheit zu bleiben, für eine Welt selbstständiger persönlicher Geister aber, die gottebenbildlich und dadurch Totalitäten oder Mikrokosmen sind, keinen wirklichen Raum zu lassen? Im Heidenthum fehlt dem Göttlichen, das, so weit es lebendig ist, sich an die Welt verliert, die seine Majestät behütende Gerechtigkeit: in den Göttern ist es ihm gleichsam außer sich gerathen und von sich abgefallen, um Gemeinschaft mit den Menschen zu pflegen, und in Endliches verwandelt. Jetzt behauptet zwar das Göttliche sich selbst: aber nun wird, wenn Gemeinschaft des Menschen mit solchem Göttlichen seyn soll, die Ekstase auf die menschliche Seite verlegt und solche Verwandlung des Endlichen in das Göttliche schafft sich in der mittelalterlichen Abendmahlslehre den cultusmäßigen und als Vorbild dienenden Ausdruck.

Neben dieser akosmistisch auslaufenden, magischen Theorie hat allerdings die Theologie des Mittelalters auch manche andere Elemente. Schon Thomas, bei dem doch die Gedanken, die dorthin führen, die Grundfäden des Systems bilden, und bei welchem Gottes Wille rein durch sein Erkennen (dieses aber durch die Beschaffenheit der in verschiedenen Graden mittheilbaren Substanz der Natur) bestimmt ist, sucht sich dem Banne dieser Ansichtsweise zu entziehen (s. S. 456 Anm. ***), aber zu spät. Einige, z. B. Bernhard, wollten zu einer größeren Selbstständigkeit der Welt fort-

schreiten, indem sie den alten Satz: Gott sey das Seyn alles Seyenden und das Leben alles Lebenden, dahin deuteten: Gott sey nicht ihr Esse materiale, sondern causale*), worin das Streben zu sehen ist, zu bestimmterer Unterscheidung des Seyns Gottes und des Seyns der Welt fortzuschreiten, von der Kategorie der Substantialität, bei der der Welt noch kein eigenes Seyn zuerkannt wird, sondern sie mit ihrem Seyn noch in Gottes Seyn in der Substanz hängen bleibt, zu der Kategorie der Causalität, kraft deren Ursache und Wirkung so auseinandertreten, daß sie nicht mehr nur ein und dasselbe Seyn gemeinsam haben**). Aber erst Duns Scotus***) stellt sich so auf Seiten der Welt und ihrer Selbständigkeit, daß er auch den Gottesbegriff nach diesem Gesichtspunkt formirt.

Zwar auch er sagt, Gott sei simpliciter simplex; aber er findet Gottes Erhabenheit und Einzigkeit nicht darin, daß er allein ist, mithin alles Andere nur Seyn hat durch Antheil an dem Seyn, das Gott ist, vielmehr darin, daß Gott will, freies, wollendes Wesen ist, nicht durch sein Erkennen noch durch seine Natur determinirt. Allerdings sich selbst muß er nothwendig wollen; aber er hat auch Freiheit, sofern er auch Anderes als sich wollen kann. Also ist jenes nothwendige Wollen Gottes schließlich auf seine absolute Freiheit gerichtet, hat sie zu seinem Inhalt. Diese ist sein charakteristisches Wesen. Sie kann ein Anderes als Gott wollen oder auch nicht; sie kann die Welt so wollen oder so; wie sie aber will, so ist es gut; sie kann endlich die Welt zurücknehmen und eine andere setzen. Nur Eines kann sie nicht, die Welt sich gleich

*) Vgl. Joh. Gerhard loc. th. T. III, p. 102, ed. Cott.

**) Für den Begriff Gottes an sich war die Kirche schon im trinitarischen Kampfe über die mehr deistische *ἀθεωρία* der Arianer und die mehr pantheistische Monas der Sabellianer zur Kategorie der absoluten Causalität — causa sui — durch die ewige Selbsthervorbringung Gottes (in dem Sohne) fortgegangen. Aber das hinderte nicht, daß nicht in Beziehung auf die Welt die substantielle Auffassung noch lange überwog, die Bedenken trägt, die Welt so von Gott frei zu lassen, daß nicht Gott ihr eigentliches Seyn und Leben wäre, das sie von Gott Unterscheidende also nur die Limitation, oder das Nichts, das den Schein des Seyns hat.

***) Vergl. H. Ritter a. a. O. IV, 381 ff. — Baur, Trin. und Menschw. II, 632 ff., 642, vgl. 634, 667 ff. 727 ff.

machen, ihr die absolute Freiheit mittheilen, denn daran ist sie schon nach dem Satze des Widerspruchs gebunden, daß sie vielmehr ihre Descendenz und Dependenz von Gott habe, also wesentlich an Gott gebunden sey. Gleichwohl hat sie, vorausgesetzt daß Gott sie will, ein Seyn nicht minder als Gott, und zwar ihr eigenes, sonst wäre Gott nicht für sie die schlechthin freie Ursache. Indem aber die Welt ein zufälliges Seyn hat, so reflectirt sich der Zufall auch in Gott hinein; Gott ist die zufällig, d. h. willkürlich wirkende Ursache der Welt, ihres Seyns und Soseyns. Gott selbst verändert sich dabei nicht in seinem Wesen; denn absolute Freiheit ist er und bleibt er, was er auch wolle. Aber was er will, das will er ewig, wenn gleich alles ewig in seiner Reihe und Stelle; und damit reflectirt sich auch das Werden und die Mannigfaltigkeit der Welt in den Willen Gottes, (der andererseits in sich unveränderlich ist, indem Gottes Seyn für sich von Gottes Seyn als Grund für die Welt zu unterscheiden ist). Er nimmt auch sonst reale Unterschiede in Gott durch die Trinität und die Attribute in Gott an.

Aber diese Selbstständigkeit des Seyns der Welt, oder ihre bestimmtere Unterschiedlichkeit von Gott ist bei D. Scotus theuer erkauft. Denn Gott ist ihm zwar die absolute Ursächlichkeit, aber nicht selbstmittheilsame. Gott ist eine Welt für sich, die mit der unsrigen keine Aehnlichkeit hat. Gott ist in sich überschwänglich für die Welt, (obwohl er eine Erkenntniß Gottes behauptet); Schlüsse auf sein Wesen sind von unserer Welt nicht auf Gottes Wesen zu machen. Denn jene seine absolute Freiheit, von der uns das Wissen bewohnt, ist der Grund der zufälligen Welt; diese mußte nicht nothwendig so seyn, wie sie ist, nicht einmal, was ihre sittliche Bestimmung anlangt; denn nicht des Guten wegen hat Gott die Welt gemacht, sondern Alles ist gut, weil Gott es gemacht hat; das Gute ist nur das, was dem Willen Gottes entspricht, d. h. der Willkür, in der D. Scotus Gottes Freiheit sieht. Das Sittengesetz, das Gott für die Welt gegeben, hätte auch ein anderes seyn können, hat mit Gottes Wesen keinen innern Zusammenhang. Damit ist gegeben, daß der Mensch nicht zur freien Erkenntniß und Liebe des Guten bestimmt ist, sondern nur zum Gehorsam gegen die empirische Positivität

des göttlichen Willens; es verbleibt ihm nur die Freiheit der Gesetzesstufe, die Wahlfreiheit des Knechtes. Gott aber kann hienach kein geschichtliches Leben in der Welt in Selbstmittheilung an sie haben, sondern nur Gottes Wille, dieser ewige Actus hat eine Beziehung zur Welt. Er kann anregen, auch die Hingabe an eine magisch wirkende Gnade gebieten, aber nicht sich mittheilen, sondern nur sich anschauen lassen. Uebrigens ist des D. Scotus Lehre der des Thomas dadurch doch wieder verwandt, daß bei beiden die Welt nur eine ganz accidentelle Stellung im Verhältniß zu Gott hat, nur daß ihr bei Thomas diese Stellung durch die Natur der Substanz wird, bei Scotus durch Gottes absolute Freiheit d. h. willkürliche, grundlos verfahrenende Machtvollkommenheit.

Die Reformation hat in ihrem Centrum, der Lehre vom Glauben, eine ganz andere Grundanschauung von dem Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen errungen. Sie erhebt sich über den Standpunkt, dem Gott nur Seyn des Seyenden, das Leben des Lebendigen, das Wesen der Wesen oder die Substanz ist, und der die menschliche Persönlichkeit nicht sicherstellt, sondern bedroht. Denn vielmehr der Gerechtfertigte weiß sich durch Gott in seiner eigenen Persönlichkeit bestätigt, als einen ewigen Liebesgedanken Gottes. Sie erhebt sich aber auch über den Standpunkt, dem Gott nur Gesetzgeber und Richter ist, oder über die bloße Rechtsstufe, welche in der Trennung zwischen Gott und dem Menschen hängen bleibt: denn der Gläubige weiß sich dem Rechte Gottes nur genügend, indem er zugleich in der Lebensgemeinschaft des Kindes zu Gott steht. Aber so gewiß die Keime einer neuen Gotteslehre in dem Princip der Reformation eingehüllt sind, so sind diese doch keineswegs schon sofort zur Frucht gediehen. Nicht bloß, daß anfangs in beiden Confessionen der absolute Prädestinatismus herrschte, der sich bei dem Blick auf die Wirklichkeit des dauernden Unglaubens vieler ergab, sobald auf die hergebrachte Lehre von der absoluten Unveränderlichkeit Gottes die reformatorische Einsicht von der unbedingt freien Gnade Gottes gegen eine Sündervelt gepflanzt wurde*), sondern auch als namentlich in der lutherischen Dogmatik

*) Damit blieb noch ein dunkler Rest absoluter Willkür in Gott, die nicht durch ethische Motive bestimmt ist, also sich der Anerkennung des Ethischen

die Lehre der unbedingten Gnadenwahl überwunden und der menschlichen Freiheit die wesentliche Stelle im Heilsproceß gesichert war, ohne welche die gläubige Persönlichkeit gar nicht die relativ selbstständige Größe seyn könnte, als welche sie von der Reformation erkannt und geltend gemacht ist, blieb der *Locus de Deo* wesentlich noch ganz in den Schranken der alten Gotteslehre befangen, und nur an späteren Punkten des Systemes, wie in der Christologie, in der Lehre von der Bekehrung und Rechtfertigung des Sünders vor Gott, für welche ein besonderer erst mit der Bekehrung eintretender *Actus Dei forensis* gefordert wurde, traten Spuren hervor, die eine künftige Umwandlung der Gotteslehre zur Ausgleichung mit dem reformatorischen Princip in Aussicht stellten. Es mag genügen, in dieser Hinsicht auf J. Gerhard und Quenstedt einen Blick zu werfen, um zu sehen, daß während die Mitte des dogmatischen Lehrkörpers von der neuen Betrachtungsweise des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt beseelt ist, die Gotteslehre doch noch immer ganz das alte, dazu keineswegs

als der höchsten Instanz entzieht. Das doppelte *Decretum absol.* reimt sich nicht einmal ganz mit der absoluten Unveränderlichkeit und Sichselbstgleichheit Gottes: denn Gott erscheint da den gleich Sündigen und gleich Bedürftigen gegenüber als sich selbst nicht gleich bleibend, sondern als ungleich, gegen die Einen nur als gerecht, gegen die Andern auch als barmherzig. Aber dieser Mangel an ethischer Sichselbstgleichheit weist nur auf einen weitem Fehler, auf das lockere Verhältniß zwischen der Freiheit = Macht Gottes und seinem ethischen Wesen, was gleichfalls ein, wie wir an Thomas und D. Scotus sahen, gemeinsames mittelalterliches Erbe war. Doch, herrscht gleich diese Lockerheit in der Lehre vom göttlichen *decretum absolutum*: an einem andern Punkte, wo die mittelalterliche Theologie gleichfalls Raum ließ für Veränderlichkeit, Zufälligkeit und Wechsel in den Grundsätzen des göttlichen Thuns, schreiten beide evangelische Confessionen entschieden dazu fort, die nothwendige Einheit des göttlichen Thuns mit seinem unveränderlichen Wesen geltend zu machen. Gott muß nämlich im Veröhnungswerk auch die Genugthuung für seine Gerechtigkeit fordern nach gemeinsam evangelischer Lehre, während das Mittelalter hier und bei Christi Werk nur bei der „Angemessenheit“ stehen blieb. Ebenso was überaus wichtig und weitgreifend ist, war im Gegensatz gegen den moralischen Positivismus der mittelalterlichen Theologie, besonders des D. Scotus, bei den Evangelischen die Annahme herrschend, daß das Gute, was Gott uns vorgeschrieben, auch das Ansigute, ebensowohl Gottes als des Menschen Wesen Gemäße sey, nicht aber ein Anderes für Gott, ein Anderes für die Welt gut sey. Es wird eine Beziehung des göttlichen Wesens zu seinem das Böse hassenden, das Gute liebenden Willen angenommen.

stimmende Antlitz zeigt; so namentlich in Beziehung auf Gottes Unendlichkeit, Ewigkeit und Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit, Seligkeit. Obwohl sonst das Ethische in der evangelischen Dogmatik schwer in's Gewicht fällt, der Gotteslehre kommt es noch wenig zu gut. Alle göttlichen Eigenschaften werden coordinirt; die Coordination der physischen und metaphysischen Prädicate mit ethischen erregt unsern Dogmatikern kein Bedenken, sondern wird einfach adoptirt von der alten Zeit. Quenstedt, Systema P. I. S. 285: Nullum ordinem attributa Dei habent a parte rei, quia ita in eo insunt, ut nihil antecedit, nihil subsequatur. Nach Gerhard (loci th. T. I. loc. III. c. 7. T. III. loc. II. c. 7. ed. Cott.) sind die göttlichen Attribute unter sich und mit dem Wesen Gottes realiter unum und werden ihm nur ἀνθρωποποιῶς beigelegt, wobei ausdrücklich auf Dionysius Nr. und obige Stelle Augustins de Trin. V, 1 verwiesen wird. Weder Schöpfung noch Erhaltung noch die Affecte, die ihm die Schrift beilegt, tragen eine Veränderung in ihn hinein (T. I. S. 47—56.). Nicht bloß hat die Zeit nichts mit Gottes Wesen zu thun, sondern jede Aenderung geschieht nur an den Creaturen (S. 52.), worin liegt, daß auch in den göttlichen Willensactionen keine Aenderung sey. Demgemäß wird versichert: deshalb, daß Gott erst anfang Schöpfer zu seyn, ist Zeitlichkeit und Aenderung von ihm doch nicht auszusagen; sondern die Aenderung fällt schlechthin nur auf die Seite der Welt*). Ex parte creaturae ad Deum est relatio *realis*, aber nicht *ex parte creatoris ad creaturam*, weil das Werk der Schöpfung Gott keine neue Vollkommenheit in der Zeit hinzufügte; sondern Gott ist merus et purus actus in se ipso, varians operum *effecta*, ipse in se ipso invariabilis permanens (Loc. II. c. 7. T. III, 86). Freilich scheint, was noch nicht ist, sich auch nicht ändern zu können; aber Gerhard beruhigt sich damit, daß die Creaturen aus nichtseyenden seyende geworden seyen. Das sey die ihnen widerfahrne Aenderung. Damit ist ihnen aber offenbar ein Seyn in Gott zugeschrieben nach Art der platonischen Ideenwelt, welches nun durch die Schöpfung die Veränderung erfuhr, aus dem

*) Wie folgenreich müßte das für die Christologie werden!

intelligibeln Seyn in die wirkliche Existenz übersezt zu werden*). Da jedoch auch hiez u ein neues Moment des göttlichen Thuns zu gehören scheint, wenn die Dinge sich nicht selbst aus dem Seyn in Gott in die Wirklichkeit hoben, so will die Auskunft Gerhards nicht genügen. Nur so könnte er mit dem zeitlichen Entstehen der Welt die absolute Unveränderlichkeit Gottes in seinem Thun wie Seyn behaupten, wenn er auch den auf die wirkliche Hervorbringung der Welt gerichteten Willen als ewig sich selbst gleich, aber zunächst als erfolglos um irgend welcher Hindernisse willen annähme, die später gewichen seyen. Und doch auch so träte an Stelle der Veränderung am welt-schaffenwollenden Willen Gottes nur eine andere ein, ein zeitweiliges Bedingtseyn wenn nicht Leiden der Wirkungskraft Gottes durch etwas Anderes. Reale Accidenzen kann es an Gott nicht geben, fährt er fort, nur darf die menschliche Rede Accidentelles von ihm aussagen. Daß er eine Welt schuf, mehrt Gottes Vollkommenheit nicht, daß er nicht mehr als eine schuf, mindert sie nicht. Nichts von dem, was durch Schöpfung ist, mehret ihn, sondern nur sein habitus ad creaturam adaugetur. Wenn Gott Neues schafft, so schafft er es mit ewigem, nicht neuem Willen, so daß also von seiner Seite, nicht bloß rathschlußweise, sondern, sofern Gott überhaupt will und handelt, Alles stets gleich gewollt wird. Auch die Menschwerdung (T. I. l. c. §. 53.) hat keinerlei Aenderung in ihm hervorgebracht; denn der Sohn Gottes hat seine Fülle nicht ausgegossen, sondern mitgetheilt (vgl. T. III. S. 88). Doch wagt er hier nicht zu sagen: es sey durch die Menschwerdung nichts Neues für Gott gewonnen worden. Dagegen lehrt er, daß Gott durch die Sünde des Menschen nihil decedit, und durch die Besehrung nihil accedit; eine Aenderung falle nur auf Seiten der Menschen. So bleibt auch die Sonne immer gleich stehen am Himmel und sendet ihre Strahlen ewig gleich aus; aber die Erde wird von ihr erleuchtet und erwärmt nur wenn sie sich umwendet und ihr zukehrt. Die Unmöglichkeit einer Veränderung in oder an Gott beweist Gerhard folgendermaßen: Gott ist schlechthin einfach; seine Attribute sind, real betrachtet, so ganz eins mit seinem Wesen,

*) Uebrigens modificirt Gerhard jenen Satz, daß Gott Esse und Vita der Welt sey, entschieden in der eben angegebenen Weise.

daß keine Zusammensetzung aus Wesen und Accidenzen bei ihm stattfinden kann; nur Solches aber kann veränderlich seyn (c. X. §. 80 f. und T. III. Loc. 2. c. 8. S. 99 ff.), was irgendwie zusammengesetzt ist. Gottes Ewigkeit besagt ihm, daß er wie ohne Anfang und Ende, so ohne Succession und Veränderung sey (T. I. l. c. cap. XI. §. 88 ff.), ja ohne die Fähigkeit der Aenderung in Beziehung auf sein Wesen, seine ethischen Eigenschaften und sein Wissen, wie in Bezug auf sein Wollen. Denn, sagt er abermals mit Thomas, *Deus est purus actus, omne autem quod mutatur est aliquo modo in potentia*. Was sich verändert, von dem gilt: *partim manet partim transit* (c. XII. §. 93. 95.). Da Gottes Macht und Wesen nicht real verschieden sind, so ist seine Allgegenwart nicht bloße Gegenwart durch Machtwirkung, mit Ausschluß seines Wesens: er macht Alles sich schlechthin gegenwärtig. Zwar ist ein Stufenunterschied in der göttlichen Allgegenwart, und Gerhard unterscheidet als die 4 Stufen die *praesentia potentiae, gratiae, gloriae, incarnationis*. Daneben redet er auch von Arten derselben. Aber das Alles bewirke keine Aenderung, keinen Unterschied in der Gegenwärtigkeit des Wesens Gottes, sondern nur im effectus. Weist nun freilich die Verschiedenheit der Wirkung auf eine Verschiedenheit der wirkenden Ursache zurück, und ist die wirkende göttliche Ursache eins mit dem göttlichen Wesen (s. u.), so läßt uns z. B. für die Incarnation diese Auskunft im Stich, zumal Gerhards Meinung nicht ist, daß Gott seinerseits sich zu allen Dingen als sich incarniren wollend verhalte und nur das verschiedene Maas der Empfänglichkeit die Ursache sey, wenn nur in Christus die Incarnation zum wirklichen Effecte ward.

Quenstedt, dieser Johannes Damascenus der orthodoxen Dogmatik sec. 17, sich vielfach wörtlich besonders in unserer Lehre an Gerhard anschließend, lehrt über die Unveränderlichkeit Gottes Folgendes. Sie sey die stetige Identität des göttlichen Wesens und all seiner Vollkommenheiten, ausschließend jede physische und ethische Bewegung*). Für ein geistiges Wesen sey eine fünffache Weise der Aenderung denkbar, von welchen aber keine auf Gott anwendbar sey. Einmal in Beziehung auf die Existenz sey Veränderung bei ihm ausgeschlossen durch

*) System. T. I, p. 288. Thes. XX.

seine Ewigkeit und sein nothwendiges ewiges Seyn; in Beziehung auf den Raum dadurch, daß er, weil überall gegenwärtig und unendlich, den Ort nicht wechselt. Aber auch drittens nicht der Unterschied zwischen Accidenzen und zwischen dem Wesen lasse in Gott eine Aenderung zu, denn jener Unterschied sey durch Gottes Einfachheit ausgeschlossen. Auch in Betreff seines Wissens könne keine Aenderung in ihm stattfinden, da er allwissend sey. Er erkennt nicht erst in der Zeit etwas, was er zuvor nicht erkannt hätte. Endlich auch nicht in seinen Rathschlüssen oder dem Vorfas seines Willens ist eine Aenderung bei ihm möglich; denn er ändert sie nicht und es reuet ihn nichts. Mit hin ist die Unveränderlichkeit Gottes aus seiner Ewigkeit und unendlichen Allgegenwart, aus seiner absoluten Einfachheit und absoluten Allwissenheit, sowie aus der Festigkeit seines beschließenden Willens abgeleitet, so jedoch, daß man auch umgekehrt sagen kann, daß sich Gottes Unveränderlichkeit in all diesen Beziehungen nach Quenstedt nur behauptet und darstellt.

Was nun zunächst die Ewigkeit betrifft, so wird sie von Quenstedt und den Dogmatikern überhaupt gar nicht bloß als der Gegensatz gegen das Enden und Anfangen, sondern auch als Gegensatz gegen alle Succession beschrieben; sie sey untheilbar Eine, überall ununterbrochen ganz und untheilbar, sie habe nichts Vergangenes, nichts Künftiges in sich, sondern stehe im ewigen festen nicht fließenden Nun oder in der Gegenwärtigkeit. In dieser Ewigkeit als in einer reichen Quelle oder vielmehr als in einem unübersehbaren Ocean schwimmt jener flüssige Tropfen, Zeit genannt, der in sich die Unterschiede des Vormals, Jetzt und Einst hat, von welchen aber das Jetzt nicht eigentlich eine Zeit ist, sondern nur Anfang der Zukunft und Ende der Vergangenheit, die Ewigkeit selbst aber ist diesem Allem coexistent*). Als die positive Seite der Ewigkeit bezeichnet Quenstedt die einfache Dauer (*duratio, συνέχεια*). Dieses Attribut komme Gott so zu, daß es weder von einem innern, noch äußern Princip abhängig sey, sondern einfach nothwendig zu Gottes Wesen gehöre, daher ihm auch unmittheilbar eigne. Hiemit ist treffend der Sache nach die Unveränderlichkeit des Wesens Gottes auf seine Aseität zurückgeführt. Hiegegen

*) S. 287.

wandten nun die Socinianer, namentlich Crell, die Arminianer und schon Conr. Vorst*) ein: Jede Dauer habe aufeinander folgende Theile; könne also nicht ohne Succession gedacht werden. Die ewige Dauer könne nicht in einem Moment bestehen, noch in ihn zusammengefaßt seyn, denn ein Moment sey das Gegentheil der Ewigkeit. Diese soll alle Zeiten in sich umfassen: wie soll sie in Einem Moment, dem Nun, zusammengefaßt werden können? Wäre in der Ewigkeit nichts früher und nichts später, so müßte, da doch Alles in ihr geschieht, Alles in demselben Moment geschehen, so siele zusammen Welterschöpfung und Weltende. Es sey ein Widerspruch, die ganze unendliche Zeitdauer doch wieder mit jedem einzelnen Zeitpunkte coexistirend zu denken; denn da würde Alles zugleich vor Gott seyn und nicht seyn, geschehen und nicht geschehen, und Gottes Wissen um die Dinge würde ihnen selbst nicht congruent seyn. Darauf weiß Quenstedt nur zu sagen: Die göttliche Dauer sey ungetheilt, wie das göttliche Wesen und daher ohne Aufeinanderfolge. Sie sey in jeden Moment zusammengefaßt, ganz in jedem Moment ohne Zeitenwechsel; aber nicht in einem Moment der Zeit, sondern ihrer selbst sey sie ganz. Enthielte sie alle Zeiten in sich als Theile, oder wäre sie das Ganze, die Zeiten ihre Theile, so wäre sie allerdings nicht untheilbar; aber Gottes Ewigkeit sey über die Zeit erhaben und umschließe so die Zeit, ohne an ihr zu participiren. Gibt es gleich in Gott keine Succession, so geschieht doch Alles in der Zeit, was außer Gott geschieht. Mit diesem Zeitlichen aber coexistirt Gott, nicht so, daß er zugleich mit allen Zeiten coexistirte, denn Vergangenheit und Zukunft können nicht coexistiren, sondern in Unterschiedenheit derselben (divisi): die Ewigkeit in ihrer Ganzheit coexistirt den successiven Zeiten, gleichwie ein Baum am Ufer coexistirt mit den fließenden Wassern, ohne damit selbst fließend, successiv zu werden**), oder, wie Gerhard sagt, wie der Himmelspol, der unverrückt bleibt, wäh-

*) Crellius de Deo ejusque attrib. c. XVIII. p. 43. Conr. Vorstius Tract. de Deo p. 206. S. Episcopus Instit. I. IV. Sect. II, c. 14, p. 294—296.

**) Quenstedt I. c. §. 313. Soll das heißen, Gottes Ewigkeit coexistirt mit dem Zukünftigen erst, wenn es Gegenwart wird geworden seyn? Das meint er nicht, sondern der Sinn ist, Gott steht auch für das, was erst künftig ist, schon in ewiger unveränderlicher Gegenwärtigkeit, zumal des Wissens. Und

rend das Weltgebäude seinen steten Umschwung um ihn hält. Man sieht, bald wird die Ewigkeit als Ueberzeitlichkeit gedacht, als supramundane oder extramundane Erhabenheit über die Zeit, bald aber doch als in einem solchen Verhältniß zum Zeitlichen stehend, daß z. B. das Künftige für sie als Künftiges ist, nicht als Vergangenes. Nach der einen Seite hat die Zeit auch für Gott eine Bedeutung, sofern er anders mit dem Künftigen, anders mit dem Vergangenen coexistirt. Andererseits scheint die ganze Bedeutung der Zeit nur in die Welt zu fallen, für Gott aber wie gar nicht zu seyn.

Die Unermeßlichkeit Gottes ist nach Quenstedt die Potenz, schlechthin aller Orten illocal gegenwärtig zu seyn. Die actuale Adessenz, die zugleich wirksam ist, oder die Ubiquität ist davon die entfernte Folge, obwohl die nothwendige, wenn eine Welt ist.

Die Einfachheit ist der absolute Gegensatz gegen jegliche Zusammensetzung. Keine Zusammensetzung aus Allgemeinem und Besonderem ist in ihm, denn er ist Actus purissimus ohne die Fähigkeit sich zusammenzuziehen; noch aus Form und Materie oder quantitativen Theilen, denn er ist stoffloser Geist; noch aus Subject und Accidenzen, da auch dieser Unterschied (s. o.) keine Stelle bei ihm hat. Ebenjowenig aus Wesen und Cristenz, da zu seinem Wesen gehört nothwendig zu cristiren; noch aus Natur und Persönlichkeit oder Subject; denn seine Natur ist schlechthin reiner Act wie seine Subsistenz (Persönlichkeit); keine von beiden verhält sich zur andern wie die Potenz: weder ist seine Natur Potenz seiner Subjectivität, noch diese Potenz seiner Natur, vielmehr ist dieser doppelte Actus schlechthin rein und einfach.

Gottes Allwissenheit sieht Alles wie gegenwärtig; er sieht nicht bloß sich selbst, sowie alles Mögliche und auch was unmöglich ist, sondern er sieht auch nach seiner visio libera alles, Vergangenes, Künftiges, Gegenwärtiges in sich und an ihm selbst, wie in seinen nächsten Ursachen*).

auch was Crell (a. a. O. S. 43) tabelt: quidquid Deus unquam egit, acturusve est, id eum simul agere, muß Quenstedt nach seinen Sätzen zugeben.

*) Nach dem Areopagiten war auch in der Scholastik der Satz sehr verbreitet: *τιν πάντων γινώσκιν* finde Gott in sich und aus sich, nicht von den Dingen her habe er ein Wissen von den Dingen. Das wurde auch die

In wie weit diese Lehre unserer alten Dogmatik von Gottes Unveränderlichkeit den Interessen der lebendigen Frömmigkeit entspreche, wollen wir hier noch nicht näher untersuchen. Das aber wird unleugbar seyn, daß sie akosmistische und deistische Elemente in sich vereinigt. Das wird sich an folgenden Sätzen zeigen lassen, die man als herrschende in der alten Dogmatik, nicht bloß der reformirten, sondern ebenso auch der lutherischen ansehen kann.

1) In Gott sey, heißt es, wie kein Unterschied des Vorher und Nachher, so auch schlechthin nichts Accidentelles, und zwar nicht bloß in Gottes eigenem Wesen, sondern auch in Beziehung auf seine Decrete und Willensthaten. Gottes Wille, sagt Gerhard *), ist nichts Anderes als der wollende Gott; Gott als wollend charakterisirt ist aber Gottes Wesen selbst: denn mit einem einfachen Willensact will von Ewigkeit der Unveränderliche, was er von Ewigkeit beschloß. Die Einfachheit und Unveränderlichkeit des göttlichen Willens bleibt unbeweglich trotz der vielen Objecte, weil Gott Alles will und beschließt nicht durch viele Acte, sondern durch Einen einfachen, ewigen, gleichwie auch Gott Alles erkennt nicht durch viele real verschiedene Acte seines Verstandes, sondern durch einen einfachen. Wir wollen hier nicht zu der Erörterung zurückkommen, wie bei solcher Identification der göttlichen Decrete und Thaten mit Gottes Wesen ein wichtiger sonst festgehaltener Unterschied bedroht wird; wie in Analogie solcher Reduction der Decrete auf das Wesen, der göttlichen Einfachheit zu lieb, dann auch der objective Unterschied der göttlichen Eigenschaften von der Einfachheit des göttlichen Wesens absorbiert wird und etwas nur Subjectives zu werden droht; mithin der Begriff Gottes keine sichere Bestimmung als die Unbestimmtheit und Unbegrenztheit übrig behält, eine diffuse Unermeßlichkeit oder Allgegenwart, welche mit dem Begriff der göttlichen Persönlichkeit in dem stärksten Conflict

herrsche. Der Socinianismus ist darin der calvinischen Ansicht gleich, daß beide sagen, das Wissen von Künftigem sey begreiflich, wenn Gott es aus seiner alles wirkenden Macht wisse. Aber, meinen die Socinianer, da Gott die Freiheit des Geschöpfes wolle, so sey auch sein Vorherwissen der freien von ihm nicht bewirkten Handlungen zu leugnen.

*) Loci Theol. T. I. S. 102. So lehrt auch Quenstedt: *Volendi actum non solum facultatem in Deo et ad extra non differre ab essentia Dei.*

steht. Aber darauf ist hier zu sehen, wie bei solchem Begriff von der absoluten Einfachheit und ewigen Unbeweglichkeit der göttlichen Rathschlüsse nur eine doketische Existenz für die Welt übrig bleibt. Soll die Welt nicht etwas bloß Schattenhaftes seyn, sondern eine für Gott werthvolle Realität, so darf sie nicht ohne Freiheit gedacht werden. Aber die freien Causalitäten müssen je nach ihrer Bethätigung bedingend seyn für den göttlichen Rathschluß, es wäre denn, daß dieser sich gar nicht auf das Concrete der Welt, auf die Entwicklung, Leitung, Führung und das Endschicksal der Einzelnen, sondern nur in abstracto darauf bezöge, daß eine freie Welt sey, sowie auf die ihnen geltenden Gesetze. Gerhard selbst lehrt anderwärts 3. B., daß *intuitus fidei ingreditur decretum electionis*. Wenn aber das, so kann das unveränderliche *decretum divinum*, weil durch die erblickte fides bedingt, nicht mehr ein einfacher oder schlechthin ewiger Gott coäeterner Act heißen, sondern es ist zusammengesetzt aus dem allgemeinen göttlichen Gnadenwillen von wegen Christi, aus der Rücksicht auf die von den freien Causalitäten zu erfüllende, wenn gleich nicht verdienende *conditio sine qua non* und endlich aus dem concreten Gnadenwillen der *electio* der einzelnen, concreten gläubigen Person. Wie denn auch sonst mit Recht unsere Dogmatik betont, daß die *omnipotentia Dei* eine *ordinata* sey. Allein in der Gotteslehre, speciell in der Lehre von Gottes Unveränderlichkeit wirkt noch die Vorstellung einer Idee Gottes von der Welt ein, welche mit der platonischen Ideenwelt nur zu viel Aehnlichkeit hat, dieser geschichtslosen, unfreien, in keiner Weise Gottes Willen und Thun bedingenden, aber auch nur schattenhaften und in Gott ewig so ruhenden, daß sie zu einer lebendigen Bewegung, zu einem Fürsichseyn außer Gott nicht gelangt. Diese Ideenwelt freilich ist zeitlos, in allen ihren Theilen simultan und so zusammenstimmend, daß sie auf einen einfachen, ewigen Act Gottes leicht zurückführbar ist. Aber sie ist auch nur Ausdruck der Idee der ewigen Schönheit: es ist in ihr keine ethische Bewegung, kein sittlicher Proceß. Indem dagegen die Reformation von dem Bösen als Widerspruch wider Gott einen rein tiefen Eindruck hatte und erkannte, daß nicht auf physischem Wege einer Heilsmagie, nicht durch die Macht oder den naturartig einwirkenden Einfluß der Kirche die Bestimmung der Per-

fönlichkeit erreicht werden kann, sondern nur auf dem Wege des persönlichen ethischen Processes, so war eigentlich auch mit der Auffassung der Weltidee nach Art der platonischen Ideenwelt principiell gebrochen und die Forderung unerläßlich geworden, der menschlichen Freiheit und ihrer historischen Selbstbethätigung einen bedingenden Einfluß auf den göttlichen Rathschluß einzuräumen, eben daher aber auch die Einfachheit dieses Rathschlusses fallen zu lassen; wovon die weitere Folge ist, daß auch unbeschadet der Einheit oder Festigkeit des Weltziels eine Vielheit von göttlichen Acten angenommen werden muß, immer entsprechend der Beschaffenheit der Menschen und danach sich ändernd, nicht aber nur ein einfaches, immer und ewig dasselbe wollendes Wollen *).

Das Besprochene wäre die in der älteren Lehre von Gottes Unveränderlichkeit verhüllte als *kosmische* Seite des Systems. Dasselbe neigt hiezu auch dadurch, daß es die Welt in Gott nicht fest und tief genug begründet, sondern ihr andererseits eine nur zufällige Stellung in Gottes Willen anweist, so daß es den Schein gewinnt, als ob der Welt Seyn oder Nichtseyn für Gott etwas Indifferentes wäre, womit sie im Gottesbegriff nicht wahrhaft befestigt ist für ein Denken, das in letzter Beziehung Alles in Gott will begründet sehen. Der bloßen Scheineristenz kann sie nur entrisen werden, wenn sie nicht bloß ein indifferentes Spiel, sondern etwas für Gott selbst Werthvolles, ein Gut ist. Gen. 1, 31. Es verbirgt sich an diesem Punkte ein Rest der *skotistischen* Lehre von Gottes *liberum arbitrium*, d. h. Willkür als oberstem Princip (während das zuvor Erörterte sich der Ge-

*) Auf eine andere Schwierigkeit bei jener Gleichsetzung des göttlichen Wesens und Willens gerade für den Standpunkt unserer alten Dogmatiker sey nur mit Einem Worte hingewiesen. Sie beharren dabei, daß die Welterschöpfung etwas für Gott Zufälliges sey, was wenigstens insofern seinen guten Sinn hat, als Gottes Wesen nicht durch die Welt irgendwie mitconstituirt wird, sondern ihr schlechthin logisch vorauszusetzen ist. Aber wie stimmt hiezu die Identification nicht bloß der *essentia*, sondern auch des *actus* der göttlichen voluntas mit Gottes Wesen? Quenstedt hat hievon eine Ahnung, wenn er sagt, in Gottes Wollen sey zwar sein Wesen wollend, aber doch bleibe die Richtung dieses Wollens (*directio*) frei. Aber ist nicht auch diese gewollt? Ist sie libera nicht in Einheit mit dem *Necessarium*, sondern im Gegensatz dazu, so muß er wenigstens hier ein *accidens* an Gott so gut als D. Scotus anerkennen.

danke reihe des Thomas anschließt). Denn es ist kein so großer Unterschied, ob man sagt: Gott könnte auch das Gute zum Bösen machen und umgekehrt, sein Wesen bliebe unveränderlich in beidem mit sich identisch, dasselbe sey indifferent gegen diesen Unterschied, oder ob man sagt: es sey für Gott indifferent, ob eine für das Ethische bestimmte Welt sey oder nicht? In diesem Falle, wie in jenem waltet die irrthümliche Voraussetzung, daß das Ethische (in der Welt wie an sich) nur etwas die Welt Angehendes sey, für Gott aber nicht durch seinen Begriff, sondern nur durch seine Willkür (*lib. arbitrium* oder *beneplacitum*) Bedeutung habe.

2) Ein zweiter gemeinsamer Lehrsatz der alten Dogmatik ist, daß alle Aenderung und Succession in keiner Weise in Gott falle, sondern nur auf die Seite der Creatur. Dieser Satz hat, vorausgesetzt, daß die Welt eine wirkliche Realität, nicht ein bloßes Scheinseyn ist, einen völlig deistischen, wenn nicht dualistischen Klang. Wir hätten uns hienach zu denken, daß Gott in seiner einfachen und absoluten Erhabenheit schlechthin unbewegt (*sine motu ethico et physico*, wie Quenstedt sagt) und stets Dasselbe wollend, in einem und demselben ewigen und einfachen Acte der Welt gegenüberstehe. Wir wollen nicht fragen, wie stimmt dazu die daneben vorgetragene Lehre von Gottes Allgegenwart, die doch als wirksame gedacht an verschiedenen Orten und Zeiten Verschiedenes zu thun finden muß, am meisten, wenn freie Causalitäten anerkannt werden, wie in der luth. Kirche. Aber wenn auf Gottes Seite gar keine Succession oder Aenderung seiner Thaten stattfinden soll, wie reimt sich dazu, daß doch Gott in der Menschheit Thaten und ein System von Thaten wirkt, die er nicht von Anfang an gethan, ja daß er ein immer erweitertes, reicheres Seyn und Wohnen in der Menschheit sucht und findet? Sollen wir denn auch bei der Person Christi und vom Reiche des h. Geistes sagen, daß da nicht ein neuer, zuvor nicht dagewesener Act Gottes, nicht ein neues, jetzt erst eintretendes Seyn und Wohnen Gottes in der Welt begonnen habe, daß vielmehr auf Seiten des göttlichen Thuns und Willens Alles unverändert geblieben, eine Aenderung nur auf Seiten der Menschheit — ihrer Empfänglichkeit — vor sich gegangen sey? Sollte das gelten, so wäre zu sagen: daß Gott seinerseits stets Dasselbe und stets das Ganze (Menschwer-

dung, Erlösung, Vollendung) gleichmäßig wollte und auch stets seinerseits mit derselben Kraft, die ihm ewig zu Gebote steht (denn ein Unterschied im wirksamen Willen Gottes selbst verlegte doch die Unterschiede z. B. zwischen Schöpfung und Menschwerdung in Gott), daß aber in der Welt feindliche Potenzen seyen, die erst später das Höhere hervortreten lassen wider Gottes stets gleich wirksamen Willen. Allein das wäre dualistisch, manichäisch, selbst wenn unter jenen feindlichen Potenzen die ihre Freiheit mißbrauchenden Wesen verstanden würden. Denn es hieße das ja, daß Gott, stets seine ganze Macht gebrauchend, schlechthin zuwider seinem Machtwillen, nicht bloß seinem ethischen Willen, doch an der Freiheit (die doch nur durch ihn bestehen kann) einen unübersteiglichen Gegensatz finde, daß Gott also sich stets messe mit der menschlichen Freiheit, gleichwohl aber dabei oft unterliege. Gehen wir ferner mit jener Vorstellung, daß Gott eigentlich in jedem Moment das Ganze und seinerseits mit gleicher nie sich ändernder ἐνέργεια wolle, zum Anfang, zur Idee der Welterschöpfung zurück, so wäre schlechthin unbegreiflich, warum doch die Welt nicht auf Einmal fertig geworden ist, sondern selbst die h. Schrift das Werk der Schöpfung in sechs Tagewerke zerlegt. Jenem Willen, wenn er wirklich stets Dasselbe und das Ganze gleichmäßig wollte, müßte, da er sein Ziel nicht plötzlich erreichte, ein widerspenstiges Princip, die *ἀν* etwa, entgegengestanden haben. So wären wir abermals mitten in den Dualismus gerathen, um nur Gottes Einfachheit und unveränderliche Sichselbstgleichheit in der Art zu behaupten, daß alle Succession und Veränderung bloß auf die Seite der Creatur fiele. Um dem auszuweichen, müßte man dann noch einen Schritt weiter gehen und sagen: eine Vielheit successiver Thaten Gottes oder ein System von Thaten sey doch nicht anzunehmen, sondern Gott habe von Anfang an erreicht, was Er bewirken wollte: er habe eine Welt geschaffen, die sich selbst zu immer höheren Stufen durch Entwicklung der schon von Anfang in sie gelegten Keime erheben könne, ohne weiter seiner Hülfe und Kraft zu bedürfen. Das wäre dann die eigentlich deistische Ansicht, nach welcher es keine Thaten der Vorsehung und Regierung gäbe noch ihrer bedürfte, indem die Welt mit der Kraft der Selbsterhaltung und Selbstentwicklung ausge-

stattet, das vollkommene Kunstwerk wäre, das seines Meisters nicht mehr bedürfte, der sich vielmehr in seine Erhabenheit zurückgezogen seit der Schöpfung. Nach dieser Ansicht wäre aber nicht bloß die Wiedergeburt gänzlich pelagianisch als Werk der eigenen, sey es freien, sey es fatalistisch determinirten Entwicklung oder der sich selbst vorbereitenden Empfänglichkeit für die an sich ewig gleich in oder an die Welt strahlende göttliche That und Selbstmittheilung gedacht, Christus aber als bloßes Gewächs der Menschheit, sondern auch (was weniger beachtet zu werden pflegt), da feststeht, daß die Natur einst ohne den Menschen war, so wäre auch zu sagen: der Mensch sey ein bloßes Naturproduct, der Geist habe nicht bloß die Materie zum Vermittlungspunkt seiner irdischen Erscheinung, sondern er sey auch aus der Natur, als seinem Keimprincip, hervorgegangen. Denn sobald der Deismus einen zweiten schöpferischen Act behufs der Hervorbringung der Menschen zugebe, so hätte er auch von jener absoluten Identität des „höchsten Wesens“ mit sich, von der absoluten Unveränderlichkeit und Successionslosigkeit seines Thuns abzustehen und hätte kein Recht mehr, gegen die Möglichkeit auch weiterer schöpferischer Acte, z. B. zu Hervorbringung des zweiten Adam, zu protestiren. Wir wollen hier noch nicht ausführen, wie der vermeintlichen Hoheit der Welt, die sich ohne Gott selbst soll helfen können, gerade das Beste und Höchste, nämlich die reale Gottesgemeinschaft, versagt wäre, die auf Thaten wie auf dem lebendigen Seyn Gottes in der Welt ruhen muß. Es sey genug, gezeigt zu haben, wie gefährlich jener Satz unserer alten Dogmatik, den sie nicht erfunden, sondern aus der Scholastik herübergenommen hat, für die höchsten Interessen sey, wie sie namentlich einer falschen Selbständigkeit der Welt, dem Deismus und Pelagianismus, damit Vorschub leiste. Es wird daher vielmehr Gott als die immer neu thätige Ursache der Veränderungen, welche Neues und Gutes bringen, anzusehen seyn. Unbeschadet seines Rathschlusses, der, wie gesagt, auch nicht schlechthin einfach, sondern vermittelt ist, will und thut Gott keineswegs actualiter nur immer Dasselbe, das Ganze, als entstehenden Veränderungen nur durch die Welt, durch sich mehrende oder mindernde Hemmungen, welche Gottes Thätigkeit in der Natur oder Menschenwelt erführe, deren Wirken er nicht genehmigte noch einrechnete.

Denn das führte ja gerade zu passiven Veränderungen für Gott, um keine freien, in seinem Willen begründeten zuzugeben. Wir werden also getrost lehren müssen: es ändert sich nicht bloß die Menschheit in ihren Beziehungen zu Gott, sondern es ändern sich auch die Lebensbeziehungen Gottes zu den Menschen rücksichtlich des Seyns und Willens Gottes, wie beide in der Welt sich offenbaren. Und erst indem wir dieses bestimmt festhalten, haben wir an Gott nicht bloß den todten Begriff des höchsten Wesens, sondern die lebendige absolute Persönlichkeit, die zum Leben der Welt und ihren wechselnden Bedürfnissen in einer lebendigen Beziehung des Herzens und des Liebesverkehrs steht, der ja ohne Wechselseitigkeit keine Wahrheit hat.

Der Deismus und Pantheismus, zu welchen beiden jónach der Samen in unserer nicht reformatorisch umgebildeten, sondern traditionell von der alten Kirche herübergenommenen Gotteslehre lag, sollten nun in der Folgezeit nach einander wirklich aufstehen. In dem vorreformatorischen Gottesbegriff war zwar die heidnische Veränderlichkeit Gottes abgestreift, aber keineswegs der heidnische Gottesbegriff überwunden. Es gefiel sich vielmehr (wie man besonders auch katholischerseits aus D. Petavius Theol. dogm. T. 1, L. I—VII. 1730 sehen kann) die Dogmatik vornehmlich in Bestimmungen, für welche die vorchristlichen Philosophen als testes veritatis aufgeführt werden konnten, welche aber, wie gezeigt, zur atosmistischen Form des Pantheismus hätten führen müssen. Dieser unethische an dem heidnischen *Öv* als dem Höchsten hängende Gottesbegriff vertrug sich aber, wenn der Welt doch ein reales Fürsichseyn zugeschrieben wurde, leidlich mit dem „höchsten Wesen“ des jüdischen Deismus, das ihm an Starrheit und Regungslosigkeit gleich war wie an Scheinerhabenheit, und in der nachgewiesenen Vereinigung beider zur herrschenden Gotteslehre konnte eine höhere Einheit des Heidnischen und Jüdischen auch für die Gotteslehre gegeben scheinen. Aber gerade das Lebendige, religiös Ansprechende im heidnischen und alttestamentlichen Gottesbegriff war geopfert. So mußte der Schein einer gewonnenen höheren Einheit sich lösen, damit durch die Entfaltung des Irrthümlichen

im Deismus und Pantheismus die Krisis käme und eine befriedigendere Einheit beider angebahnt würde.

Der Deismus, der überhaupt an sich und nach seinen verschiedenen Arten dogmatisch noch wenig erörtert ist, wird gewöhnlich nur als die Theorie genommen, welche Gott und die Welt auseinander reißt, während der Pantheismus sie vermischt. Aber ebenso ist ihm auch eine wesentliche Gleichstellung Gottes mit der Welt eigen, worin eine Verwandtschaft mit dem Pantheismus eingehüllt ist, die ihn denn auch weiterhin in diesen kann umschlagen lassen. Während aber der Pantheismus der substantiellen Art es wissenschaftlich nicht zu einer wirklichen Welt bringt, sondern die Welt, soweit er ihr ein Seyn beilegt, wesentlich mit Gott gleich stellt, so findet im Deismus eine Gleichstellung Gottes mit der Welt, eine Verendlichung Gottes, ein Fallenlassen seiner Absolutheit statt: kurz, wenn unter der Welt alles Endliche verstanden wird, so fällt dem Deismus gewissermaßen auch Gott in den Kreis der Welt, wenn auch als mächtigstes, oberstes Wesen in ihr. Er hat so nur Welt, wie der substantielle Pantheismus oder Kosmismus folgerichtig nur Gott. Doch kann er verschieden gedacht werden, je nachdem mehr an der Unveränderlichkeit des Wesens, das ihm Gott heißt, festgehalten, oder aber dazu übergegangen wird, Gott wie eine Einzelpersonlichkeit, gleichsam als Individuum zu denken. Gemeinjam nämlich ist seinen Hauptformen die Betonung des selbständigen Fürsichseyns der Welt; was sich besonders durch eine gesetzliche Weltanschauung documentirt, wie sie der Rechtsstufe eignet. Aber ein Unterschied tritt ein, je nachdem der Mensch, diese Rechtsperson, an Gott mehr nur die Personification des unveränderlichen Gesetzes hat, des Naturgesetzes und Sittengesetzes, — da nähert sich der Gott des Deismus dem Fatum, der Nemesis der alten Welt, wenn auch mit ethischen Prädicaten ausgestattet, — oder je nachdem er an Gott ein freies persönliches Wesen hat dem aber der Mensch wie coordinirt auf dem gemeinsamen Rechtsboden gegenübersteht. Nehmen wir zuerst diese letztere Form. Sie läßt die Idee des Absoluten bestimmter fallen, als die andere, und nähert sich um so vollständiger dem Begriff des heidnischen höchsten Gottes. An die Stelle der *Dii minorum gentium* treten dann, der mo-

deren Art gemäß, die Menschen mit ihrem Antheil an Causalität in der Welt, welche, so weit sie reicht, nicht zugleich Causalität jenes höchsten Wesens seyn soll. Das religiöse und sittliche Interesse kann antreiben, nicht bloß den Menschen frei zu denken, sondern auch Gott zu verendlichen, und nur quantitativ vom Menschen verschieden zu denken, damit er in Menschenähnlichkeit zugänglicher sey. Es will damit der Idee eines unbeweglichen, nach seinem Wesen schlechthin transscendenten oder gar wieder zu einer Art von Fatum werdenden Gottes ausgewichen werden. So reviviscirt in dieser Form des Gott als Subjectivität denkenden Deismus etwas von Polytheismus, denn Gott erhält da im Verhältniß zu den Menschen nur eine dem Zeus ähnliche Stellung *). Dagegen tritt in der andern Form des Deismus statt eines solchen Obergottes mehr ein monistisches Absolutes hervor, das unbewegliche Gesetz, sey es fatalistisch und naturalistisch, oder besonders als Sittengesetz vorgestellt. Da ist Gott freilich unveränderlich gedacht, aber auch unlebendig. Die Qualität als höchste Ursache, die ihm für die Weltentstehung beigelegt werden mag, ist, seit die Welt selbstständig dasteht, eine gewesene. Geht daher die perennirende Bedeutung Gottes darin auf, nur das Weltgesetz zu seyn, so wird die Persönlichkeit Gottes zur bloßen Personification des Gesetzes. Diese aber wird nicht lange vorhalten noch wird sie das von der Welt verschiedene Fürsichseyn Gottes sich lange behaupten lassen. Dieser Deismus wird also in den Pantheismus übergehen, nämlich in die Form desselben, die das Absolute (hier das Gesetz) in die Welt selbst hereinnimmt, also nicht mehr in die akosmistische, aber in die pankosmistische oder durch den Deismus hindurch gegangene Form desselben.

a) In der That, die ersten Keime oder Erscheinungen deistischer Denkweise bei den Socinianern und Arminianern, scheiden zwar im Interesse der freien Selbstbestimmung des Menschen Gott und die Welt bestimmt von einander, aber dieses verbunden mit einer wesentlichen Gleichstellung Gottes mit der Welt, die Gott verendlicht und ihn, wie eine Rechtsperson, sozusagen auf gleichem

*) Auch das spätere Judenthum gibt Gott eine an das Polytheistische erinnernde Stellung, wenn es ihn völlig menschenähnlich, an Größe nur quantitativ vom Menschen verschieden, in der Thorah studirend denkt.

Fuße (dem Rechtsboden), den Menschen als Rechtspersonen gegenüberstellt. Sie setzen sich dabei gerade der Unbeweglichkeit und Starrheit des Gottesbegriffes, der in dem *decretum absolutum* seinen Ausdruck findet, entgegen, und wollen vielmehr Gott der Welt zu lieb veränderlich setzen, woraus ersichtlich ist, daß nicht ein philosophisches, rationelles, sondern ein praktisches Motiv bei ihnen das Leitende gewesen ist. Die socinianische Gotteslehre kann als bekannter hier vorausgesetzt werden. Wir verweilen daher besonders bei einem unbekannten, obwohl früher sehr renommirten und von unsern Dogmatikern regelmäßig bestrittenen Manne von nicht geringem Scharfsinn, Conrad Vorstius, auf welchen Alex. Schweizer wieder aufmerksam gemacht hat, und der dem Arminianismus vorangeht, auf die Socinianer des 17. Jahrhunderts aber von bedeutendem Einfluß gewesen zu seyn scheint, während er seinerseits Manches von dem Seinen den älteren Socinianern verdankte.

Was ihm als feststehend gilt, das ist die menschliche Freiheit als Wahlvermögen. Von diesem Festen aus und so wie sie ihm dasselbe zu fordern scheint, wird die Gotteslehre gestaltet*). Er geht aus von der Polemik gegen die ewige Unveränderlichkeit des göttlichen Rathschlusses, die im Calvinismus besonders herrschend, ihre Begründung am meisten darin fand, daß allgemein auch bei den Lutheranern der Rathschluß mit dem Wesen Gottes in Eins gesetzt wurde. Dem stellt er entgegen den Unterschied zwischen Gottes *essentia*, die er als unveränderlich gelten läßt wie als *absolute et simpliciter necessaria*, und zwischen der göttlichen *voluntas*, welche als *libera* auch *contingentia* zu ihrem Inhalte habe, nicht alles für immer wolle, noch das, was sie jetzt will, speciell immer so gewollt habe. Ohne diese reale Unterscheidung zwischen Wesen und Willen Gottes wäre der letztere nicht frei (S. 207). Die *voluntas Dei* ist also *non prorsus immutabilis*, im Gegentheil sie gerade ist *principium ejusdam mutabilitatis*, durch sie *alteratio quaedam in Deo*. Es sey daher auch nicht genau, zu sagen, daß Gott, was er gewollt hat, will und wollen wird, von aller Ewigkeit *uno constantique actu in perpetuum* gewollt habe oder wolle. Gottes Decrete seyen auch deshalb nicht

*) De Deo et attrib. Dei. Steiuf. 1610.

simpliciter aeterna oder Gott coaeterna, weil die causa libera ihrem Act vorhergehen müsse, ja auch Erwägung, Ueberlegung *). Er sieht wohl, daß er damit gegen die gewöhnliche Auffassung von Gottes Einfachheit und Erhabenheit über Zeit und Raum verstößt. Aber er nimmt keinen Anstand zu sagen: Aliquid diversitatis in Deo inesse **), und zwar nicht bloß um der Vielheit der göttlichen Rathschlüsse willen, die wie von einander so auch von Gottes Wesen verschieden seyn; sondern nothwendig und von Ewigkeit müsse in ihm überhaupt ein Unterschied seyn zwischen Subject und Accidens, zwischen actio und agens, zwischen der lebendigen Substanz und zwischen der Kraft selbst, wodurch sie lebt, zwischen dem, was hat, und dem, was gehabt wird. „Wie könnte sonst Gott bei seiner Seele schwören?“ Jer. 51, 14. vgl. Am. 6, 8. 1 Kor. 2, 11. Es sey daher auch falsch, zu sagen, daß, was in Gott ist, Gott sey, und es könne nicht als Axiom gelten, daß in Gott keine Compositio stattfinde. Vielmehr sey auch in Gott wie als Stoff die geistige Wesenhaftigkeit (spiritualis essentia, vita), gleichsam als ein Generisches (denn auch andere Wesen haben Leben, Geist u. s. w.), dagegen als differentia specifica oder als *forma*, wodurch Gott sich von Anderem unterscheidet, seyen die wesentlichen Eigenschaften in ihm. Es könne Gott vere corpus attribui si per corpus vera et solida substantia intelligatur ***). Zwar zieht er zu Gottes wesentlichen Eigenschaften auch die Ewigkeit, aber rechnet dazu nur das Seyn ohne Anfang und Ende; die endlose Dauer, aber nicht die Erhabenheit über die Zeit, sondern die successio praesentis et praeteriti et futuri gehöre dazu. Schon oben ist angedeutet, wie er sich besonders dagegen verwahrt, daß für die göttliche Ewigkeit alle drei Zeitdimensionen zugleich und im ewigen Nun zusammengefaßt seyen. Da müßte, meint er, auch Alles ewig seyn, wie Gott; wenn er stets Allem coexistirte, so müßte Alles auch ihm coexistiren. Within sey Gottes Ewigkeit nicht in ihrer ganzen Ausdehnung zugleich gegenwärtig; es komme ihr absolute Unendlichkeit nicht zu, sondern

*) a. a. O. S. 65, 212, 307.

**) a. a. O. S. 209 f., 247. Apol. exeg. 1611 c. 9 S. 36 ff., c. 10: Es können von Gott Accidentia prädicirt werden.

***) De Deo S. 201. 209 f. Vgl. Apol. exeg. c. 6.

es sey bei der h. Schrift zu bleiben, die Gott alle Zeitdimensionen zuschreibe, Apoc. 1, 4. Ps. 102, 28. Dan. 7, 13. Jes. 44, 4. 6. *). Wenn schon hienach Vorstius die Zeit nicht als Product Gottes mittelbar oder unmittelbar behandelt, sondern zur ewigen Daseynsform Gottes selbst rechnet, so dehnt er diese Verendlichkeit noch viel weiter aus, indem er meint: Nil potest actu infinitum esse in tota natura, ergo nec Deus. Wäre Gott actu infinitus, nicht in sese finitus, so wäre er ein ἀόριστον, ein indefinitum, nichts Bestimmtes; so daß Gottes infinitudo piam quandam restrictionem erfordere. Sonst könnte es auch kein Schauen Gottes geben. Die Seligen könnten ihn, wäre er nicht begrenzt, auch nicht auffassen, es wäre denn, daß auch die gottschauenden Geister unendlich wären. Zwar ist also Gott unendlich der Dauer, aber nicht unermesslich dem Wesen nach, Gott ist groß, hoch, erhaben; aber nie nennt ihn die h. Schrift schlechweg infinitus oder simpliciter immensus. Wir müssen daher sagen: Es kommt Gott essentialis finitudo zu, weil er propria natura definitus est **). Er hat nach der h. Schrift veram quandam magnitudinem et quantitatem, und hat im Himmel seinen Pallast und einen wirklichen Ort zu seiner Wohnung: auf Erden ist er wahrscheinlich nicht seinem Wesen nach überall (substantialiter praesens), obwohl er Alles in Allen wirkt, denn er kann durch Mittelursachen, natürliche oder übernatürliche, wirken, wie ein König durch seine Diener. Vorstius meint, wäre Gott totus substantialiter in re qualibet, so müßte er außer sich seyn, wie auch die Seele außer sich wäre, wenn sie ganz sowohl im Haupt als im Fuß wäre, da Haupt und Fuß außer einander sind. Auch wäre es Gottes unwürdig, wenn er in allen Orten wäre. Aber die Hauptsache ist, er fürchtet, es würde das Seyn der Dinge ausgeschlossen durch Gottes Unermesslichkeit, wenn sie allen Raum erfüllte. Daher sagt er: locus et localis praesentia, wie Quantität in begrenzter Weise sey auch Gott zuzuschreiben ***).

*) De Deo S. 221—229. Apol. exeg. c. 12 S. 50.

**) De Deo S. 235—238. Apol. exeg. S. 90—99.

***) De Deo S. 229—242. Die christologische Folge dieser Sätze leuchtet ein. Er gibt sie andeutungsweise Apol. exeg. c. 17 S. 89: Es finde arcanus personalitatis τὸ λόγῳ influus sive alia quaedam Deitatis operatio statt, per

Wie er aber im Interesse der menschlichen Freiheit fordert, daß Gottes Wille oder Rathschluß nicht identificirt werde mit seinem Wesen, so läugnet er auch den gemeinsamen Satz der alten Dogmatik, daß Gottes Wissen sein Wesen sey*). Es kann auch in Gottes Wissen Succession seyn, eine Art discursiven Denkens, so daß er Eines sieht nach dem Andern und für das Andere**). Der Wissensact, wodurch Gott die einzelnen Dinge außer sich in ihrer Bestimmtheit und Besonderheit erkennt oder gegenwärtig schaut, gehört nicht zu Gottes Wesen, d. h. ist nicht Gott selbst, sondern nur eine That des göttlichen Geistes, die ohne Vermittlung eines freien Actes des göttlichen Willens in Gott keine Stelle haben könnte***). Daß Gottes Weisheit Alles zugleich umfasse und alles Einzelne von Ewigkeit durch das absolute Wissen des Schauens vorherwisse, ist für ihre Vollkommenheit nicht erforderlich; ebenso wenig, meint er, die absolute Gewisheit von Allem. Zwar sey Gottes Wissen im Allgemeinen sicher, aber in dem Schauen des Gegenwärtigen oder schon Vergangenen seyen mehr Ursachen der Gewisheit, als in dem Schauen von künftigem Zufälligem. Vergleichungsweise sey das Letztere auch für Gott unsicher, daher Erwartung, Hoffnung, wie Verlangen, Wunsch und Besorgniß eine Stelle in Gott haben. Die Prüfung der Menschen wäre hypocrisis, wenn er den Erfolg schon vorher wüßte. *Deus suo modo aliquando metuit, hoc est merito suspicatur et prudenter conijcit hoc vel illud malum oriturum†)*. Hätte Gott mit absoluter Sicherheit zuvor gewußt, daß die Menschen sündigen werden, so hätte er sie nicht temerarie schaffen dürfen; ja dann wäre auch der Fall, wenn er sie doch schuf, nothwendig gewesen und Gott Urheber des Bösen.

So extreme Sätze, welche Gott selbst ewig innerlich verendlichen, Zeit und Raum als ewige Urmächte angesehen wissen wollen, an die auch Gottes Leben gebunden sey, sind freilich nur als Reaction gegen den Druck der Lehre vom decretum absolutum begreiflich, kündigen aber doch, wenn dieses verworfen seyn würde,

quam humana Christi natura — ad hypostasin τοῦ λόγου quasi intime attracta sit. Vgl. de Deo, disp. III. S. 164—210.

*) De Deo S. 269 ff.

) a. a. O. S. 311. *) S. 270 ff. †) a. a. O. S. 441, 451.

bereits große Aenderungen in der Gotteslehre an. Andererseits spürt man an Vorstius das Bedürfnis, an Gott etwas Bestimmtes, Reales zu haben, mit dem ein reales Verhältniß einzugehen möglich sey, so wie das sittliche Interesse, das nicht will die Welt oder ihren Werth verflüchtigen oder für Gott, d. h. für die wahre Betrachtungsweise, zu einem Indifferenten oder Bedeutungslosen werden lassen. Er will die alten metaphysischen Schläuche (um einen Ausdruck J. Müller's zu gebrauchen) zerreißen, welche in Gott keine realen Unterschiede zulassen, Gottes Wesen und Wissen einfach identificiren, indem Gott nur durch Selbsterkenntniß die Welt erkenne, nicht minder aber Gottes Wesen mit seinen Rathschlüssen und Willensacten. Aber was dieses Wesen sey, das vom Wissen und Wollen müsse unterschieden werden, sagt er nicht näher*). Nur das sieht man, er will etwas Unveränderliches in Gott neben Veränderlichem, durch welches letzteres er mit der Welt und sie mit ihm soll in einem Wechselverhältniß stehen können. Aber er hat für Gottes Wesen nicht die Absolutheit bewahrt und läßt dem D. Scotus ähnlich das Unveränderliche und Veränderliche in Gott wie zwei Welten ohne wesentlichen innern Zusammenhang auseinander fallen. Er faßt nämlich Gott nicht bestimmt als ethisch in seinem Wesen; das Gesetz und die Gerechtigkeit im Verhältniß zur Welt soll nicht zu Gottes Wesen eine unmittelbare Beziehung haben, sondern nur von Gottes freiem Willen abhängen, der das Beste seiner Geschöpfe suche**).

*) De Deo p. 340 sq. stellt er drei Reihen (gradus) göttlicher Attribute auf, 1) die, welche rein Gottes Essentia bezeichnen, ohne innere und äußere Energie, die nur zur Kategorie der Substanz und Quantität gehören. Dahin rechnet er die Simplicitas, Aeternitas, Immensitas, aber im schon erörterten Sinne. 2) Die attributa energetica, welche principia operandi sind: potentia, scientia, voluntas, potestas. 3) Attribute, welche effectus et qualitates Dei agentis, oder seine Actionen und Werke sind: Bonitas, Misericordia, Justitia, Veritas; item Amor, Odium, Ira etc. Die opera sind contingentia; aber doch inhäriren die auf sie bezüglichen Attribute diesen actionibus sive operibus necessario semperque. Wenn er so zur Essentia Gottes die ethischen Prädicate nicht rechnet, so sagt er doch unbefangen auch wieder das Gegentheil, S. 342 ff.

**) De Deo p. 386, 387: Die vera ac certa justitiae Dei regula sei die natura Dei in rebus Deo naturalibus, aber libera ejusdem voluntas in rebus externis ac contingentibus. S. 304 f.: Es gebe in Gott eine benignissima summi juris remissio. S. 399.

Der Arminianismus, obwohl er Gott (dem Vater) die Absolutheit zugesteht, nimmt doch für die legislatorische und vindicative Gerechtigkeit eine Variabilität in Gott an, sowie eine Succession der Momente*). Gottes Allgegenwart ist ihm nur ein Fernwirken; die Wirksamkeit Gottes selbst meint die arminianische Eifersucht für die menschliche Freiheit möglichst beschränken zu müssen. Aber es hindert ihn bei seiner Ansicht von der Beweglichkeit des göttlichen Willens Nichts, den gewöhnlichen Lauf der Dinge, die sich natürlich entwickeln, zuweilen, wenn das Wohl der Menschen es empfiehlt, durch Eingreifen in den Gang der Welt, durch Offenbarung und Wunder durchbrechen zu lassen. Gottes Leben ist so für gewöhnlich rein übergeschichtlich; an den Punkten, wo es geschichtlich wird, tritt es in das Verhältniß der „Assistenz“ zu den weltlichen Dingen, ein charakteristischer Ausdruck, der recht deutlich auf die Verendlichkeit und Beschränkung Gottes durch die Creatur und ihre Causalität hinweist. Denn statt dessen eingedenk zu seyn, daß die Creatur ihr Seyn und Leben in jedem Moment Gott verdankt, lautet jener Ausdruck so, als ob Gott der Creatur nur zu Hülfe komme, diese aber eine Causalität aus sich ohne Gottes fortgehende Ursächlichkeit habe, nur keine zureichende **).

*) S. Episcop. Amst. 1650 T. I. S. 287, 294, 321–330. In dem Zuge, daß die oberste Regel des göttlichen Thuns das Beste seiner Geschöpfe ist (vgl. Episc. L. V. de redemptione c. 2 S. 407 ff.), liegt das von D. Scotus Unterscheidende. Die Welt wird als ein werthvolles Gut angesehen, als der Zweck, für den Gott seine Kraft verwendet, während Scotus noch leugnet, daß Gott des Guten wegen die Welt gemacht habe. Darin ist ein Fortschritt; denn bevor beide Glieder des Gegensatzes zu einer Selbständigkeit gebiethen sind, kann von der Erkenntniß ihres wahren Verhältnisses keine Rede seyn. Aber das Gute selbst fassen die Arminianer mehr politisch oder gar eudämonistisch als ethisch auf. Das Wohlfeyn der Menschen macht Gott zu seiner höchsten Norm. Das ist eine Güte, die das Beste nicht gibt, sondern in Pflege des Egoismus statt in Liebesgemeinschaft auskünst, und den Dualismus nicht überwindet.

**) Die Socinianer reden noch mehr als Vorstius gegen die Infinitas der göttlichen essentia, scientia, potentia. Vgl. Fock, der Socinianismus. Kiel 1847. Bd. II, S. 426 ff., 444 ff., 453 f.: „In der Bestimmung der göttlichen Eigenschaften durch den Socinianismus prägt sich unverkennbar die Tendenz aus, den Gottesbegriff allenthalben zu verendlichen. Gott erscheint als ein

Das war im Wesentlichen auch die Denkweise des Supernaturalismus, der bis in unser Jahrhundert herrschte. — Gehen wir noch

b) zu der zweiten Form des Deismus über. Daß nun zu dem Rationalismus der wolffischen oder kantischen Art fortgegangen werde, dazu bedarf es nicht sowohl eines anderen oder niedrigeren Gottesbegriffes, als vielmehr nur einer Vorstellung von der Welt, wornach sie keiner Nachhülfe bedürfe, also einer höheren Idee von der Einheit und Vollkommenheit oder Geschlossenheit der Welt. Da diese aber auf ihren künstlerischen Urheber zurückweist, so kann man gewissermaßen sagen: der Rationalismus hat eine höhere Vorstellung von Gott als Schöpfer, oder für den Anfang der Welt, eine geringere von Gott als Erhalter und Regierer, denn die Freiheit Gottes läßt er im Act der Schöpfung selbst erlöschen und ihn nun in eine Scheinerhabenheit über die Welt und in eine Fremdheit gegen sie sich zurückziehen, die nicht bloß nicht ethisch ist, sondern auch tief unter den älteren afösmistischen Vorstellungen von Gottes Erhabenheit steht, da jetzt Gott durch sein eigenes Werk beschränkt, durch sein Thun vom Thun ausgeschlossen seyn soll. Diese Richtung, ursprünglich im Interesse der menschlichen Freiheit und sittlichen Selbständigkeit betreten, muß aber nothwendig in das Gegentheil umschlagen, nämlich entweder in die endlose Bedrohung der Güte und Einheit der Welt durch die Potenz der Freiheit, die nun ohne Gegengewicht die chaotischen Mächte entfesseln und die Welt rettungslos verderben kann, eine Instanz, über welche der rationalistische Optimismus nicht hinaushilft; oder aber in Gleichgültigkeit gegen die sittliche Bestimmung, um die Einheit und stete Güte der Welt zu behaupten. Denn nur wenn man von den sittlichen Potenzen der Welt absteht, läßt sich etwa denken, daß die Welt auch ohne Gott ewig von selbst das Kunstwerk bleibe, als welches sie durch Gottes schöpferischen Act gesetzt ist. Aber so ist nur noch der Mechanismus des Naturzusammenhanges übrig *), für die Freiheit keine

neben die Welt der endlichen Dinge hingestelltes endliches Wesen. — Diese Verendlichung geschieht wesentlich im Interesse der endlichen Creatur, insbesondere des Menschen (seiner Selbstständigkeit, Spontaneität und Sittlichkeit)."

*) Dieser Fortgang vom deistischen Rationalismus zu einer völlig mechanischen Weltanschauung stellt sich besonders in Höhr's Briefen über den Ratio-

wesentliche Stelle mehr in der Welt. Gott aber ist frei gewesen und ist es nicht mehr; ja es ist für diese Denkweise, wenn sie nicht auf den Anfang zurückgeht, auch Gottes Seyn gleichgültig und so bleibt nur Naturnothwendigkeit übrig. Naturalismus ist das selgerechte Ende des Deismus. Der Supernaturalismus, so todte auch er für gewöhnlich Gott im Verhältniß zur Welt denkt, sieht doch weder die einzige noch die höchste That Gottes schon in der ersten Schöpfung; er läßt auch für die Menschen die Bahn einer Geschichte offen, die mehr als Verlauf oder Kreislauf eines Naturprocesses ist; er will endlich Gottes Freiheit nicht durch den ersten Act derselben gefesselt werden lassen, sondern hält im religiösen und sittlichen Interesse noch eine fortwährende Beziehung Gottes zur Welt fest, die allerdings fast nur die des äußerlichen Helfens oder müßigen Zuschauens ist. Auch in den momentanen Offenbarungen und Wundern bleibt ihm das Verhältniß Gottes zum Menschen ein äußerliches; ebenso im Werke der Bekehrung, wo alles auf Anregung durch Lehre und Wort reducirt, auf die Gemeinschaft des heiligen Geistes selbst aber und sein Zeugniß im Innern nicht mehr reflectirt wird *).

Das vorige Jahrhundert trägt im Großen angesehen die deistische Signatur, wie die ältere Zeit mit wenigen den Deismus vorbereitenden Ausnahmen die afosmistische. Jenes steht in religiöser Hinsicht in der Sonnenferne, dagegen sucht es für die Welt eine Selbstständigkeit des Seyns und des Werthes. Sobald irgend dieser ihr Werth mit der sittlichen Idee in Beziehung gesetzt wurde, so trat auch, soweit das religiöse Interesse mitsprach, das Bedürfniß ein, statt der reinen ewigen Sichselbstgleichheit Gottes und der bloßen Unabänderlichkeit seines Willens ein Wechselverhältniß zwischen Gott und der Welt, sey es auch in der äußerlichsten Weise anzunehmen. Denn darin ist der Supernaturalismus mit dem Deismus einverstanden, Gott in seinem Thun oder Nichtthun durch die Welt bedingt seyn zu lassen, nicht aber, wie die ältere Lehre fast allgemein that, Gottes Thun und Rathschluß mit seinem

natismus 1813 dar. Vgl. S. 61, 73 ff. Der Gefahr seines Deismus für die sittliche Freiheit wird sich aber Röhr nicht bewußt.

*) Vergl. Jahrb. f. deutsche Theol. 1857 I., wo Dr. Kläiber diese Seite des Supernaturalismus näher schildert.

unveränderlichen Wesen identificiren zu wollen. Bei dem strengen Deismus findet diese Bedingtheit Gottes durch die Welt einmal für immer seit der Schöpfung statt, und in letzterer allein sieht er Bedingtheit der Welt durch Gott, welche der Supernaturalismus dagegen nicht sowohl als perennirende, sondern mehr als stets mögliche und zuweilen sich manifestirende denkt. Während in der alten Gotteslehre, die bis zum Anfang des vorigen Jahrhunderts allgemein herrschte, auf die Erhabenheit und Majestät Gottes, seine schrankenlose Macht und Freiheit, seine totale Wesens-Verschiedenheit von der Welt als solcher das Hauptgewicht fiel, die Ferne Gottes aber wie der Kosmismus nur unbeabsichtigte Folge war, so fällt jetzt auf die Welt, als welche ein Seyn nicht minder als Gott habe, auf die Wahrheit ihrer causalen Kraft der Accent; für den Gottesbegriff aber wird das Charakteristische nun eine solche beschränkende Bestimmung, wobei am sichersten der Welt ihr Spielraum unbehindert verbleibe, die Ferne Gottes, aber nicht mehr seine Erhabenheit über die Welt. Denn so viel auch von Gott als dem „höchsten Wesen“ geredet wird, es kommt dieser Denkweise nicht darauf vornehmlich an, diese Erhabenheit zu denken, sie wird vielmehr gerne dem bloßen Mysticismus überwiesen — sondern darauf, durch Gott die Welt, die ihren Zweck in sich hat, nicht stören zu lassen. Gott auch wieder als den Zweck der Welt zu wissen, ist ihr fremd; ja im Widerspruch mit jener Erhabenheit nimmt sie keinen Anstand, Gott menschenähnlich beschränkt, und die Welt der freien Wesen ihm als ihresgleichen Einem gegenüber zu denken, nur quantitativ an Kraft, Weisheit u. s. w. höher stehend *).

*) Mit Recht macht Schleiermacher, d. chr. Glaube I, 239 vgl. 237, 230, darauf aufmerksam, wie auch der Supernaturalismus Gott nach Art einer endlichen freien Ursache vorzustellen scheine. So Mornü, Mosheim, Reinhard. Die Ewigkeit ist für Mosheim und Reinhard nur die Dauer ohne Ende, nicht mehr Erhabenheit über die Zeit; ähnlich wird in Beziehung auf den Raum die immensitas Gottes von Mosheim bestimmt. Reinhard schreibt Gott wie Vorherwissen, so Erinnerung zu und zwar so, daß er in keiner Weise eine Abсолютheit des göttlichen Wissens zu Grunde legt, sondern die Omniscentia nur als cognitio longe perfectissima bezeichnet. Diese Superlative an Stelle der absoluten Positive sind überhaupt ein charakteristisches Zeichen dieser Gotteslehre.

Bei solchen Prämissen ist die Lebendigkeit und Absolutheit der Gottesidee offenbar im Zurücktreten und Erblichen begriffen. Auf Kosten der Religion will die sittliche Selbständigkeit wachsen, verliert aber mit dem lebendigen Gott auch das höchste und absolute sittliche Ziel. Anklänge und Vorboten besserer Lehre finden sich im vorigen Jahrhundert vornehmlich nur bei Detinger.

Eine durch und durch nach ihrer Tendenz antideistische Zeit beginnt für die Geschichte des Gottesbegriffs mit Schelling, Hegel, Schleiermacher. War seine Behandlung Jahrhunderte hindurch entweder nur traditionell fortgeführt, oder wie im vorigen Jahrhundert gar sehr vernachlässigt in Vergleich mit der Seite der Subjectivität, so kehrte jetzt die Wissenschaft zur angestrengtesten Arbeit an ihm zurück. Darin steht die neuere Wissenschaft wie Ein Mann zusammen, daß sie an die Stelle des todten Gottesbegriffs der unmittelbar vorangehenden Zeit und ihres Dualismus das Verhältniß einer lebendigen und innigen Einheit zu setzen sucht, sey es mehr in philosophischem Interesse, sey es, wie bei Schleiermacher, vornehmlich in dem der Religion. Der Hauptunterschied unter jenen Dreien dürfte, was den Gegenstand unserer Abhandlung anlangt, darin bestehen, daß Schelling*) und Hegel das Werden der Welt auch als Lebensproceß und Werden des Absoluten zu begreifen suchen und über eine Vereinerleung des göttlichen Lebens und des Lebens des Universums nicht wesentlich hinauskommen, während Schleiermacher Gott in ewiger Vollkommenheit denkt, jegliches Werden aber auf das Sorgfältigste von ihm ausschließt, andererseits aber doch das innigste Seyns- und Lebens-Verhältniß Gottes zur Welt festzuhalten sucht.

Daß ein Gott, dessen Unterscheidung von der Welt nicht weiter gedeiht als bei Schelling, zumal in seiner frühern Zeit und bei Hegel, der Religion und Ethik nicht genügen kann, darf als

*) Es wird hier von der neueren Gestalt seines Systems noch abgesehen. Seine Untersuchungen in der Philos. d. Mythol. 1857, Vorles. 1—3, weisen kritisch die Unhaltbarkeit des die Unterschiede von Gott anschließenden Begriffs von Gottes Einheit, Einfachheit, Einzigkeit, wie er in der Theologie herrschend war, in mehrfachen Beziehungen nach. Auf seine eigene positive Lehre behalten wir uns vor, an einem andern Ort zurückzukommen.

zugestanden angesehen werden; es ist darin eine Wiederkehr der Vermischung Gottes und der Welt zu sehen, wenn auch auf monistischer Basis. Dagegen haben wir bei Schleiermacher etwas zu verweilen, der in seiner Gotteslehre an Augustin, Dionysius Areopag., Anselm und Quenstedt mit besonderer Vorliebe anknüpft. Ja, was wenig erkannt zu seyn scheint, ihre Gotteslehre (und nur von ihr ist hier die Rede, nicht aber von den Folgerungen, die er nach seiner Consequenz zieht, während jene es unterließen) hat er gleichsam nur in unsere Zeit und Sprache übersetzt. Läßt sich das an einer Menge der bedeutendsten Punkte nachweisen, so beweist der so allgemeine Widerspruch unserer Zeit gegen seine Gotteslehre zugleich, in welch tiefem Widerspruch wir um der höchsten Interessen willen mit der alten Gotteslehre auch unserer Kirchenlehrer bereits stehen und wie dringend nothwendig eine das Werk der Reformation fortsetzende Reconstruction dieser Lehre ist. Nicht wenig muß dazu die Unerbittlichkeit der Consequenzen in Betreff der Erkenntniß Gottes und seiner Persönlichkeit, wie der menschlichen Freiheit, beitragen, welche Schleiermacher aus den Grundsätzen zieht, die wir in der alten Gotteslehre als die herrschenden gefunden haben, daher wir auch mit ihm diese historisch-kritische Skizze schließen.

In welcher Kraft und Selbständigkeit in Schleiermacher die Religion lebte, dafür gibt schon sein erstes Auftreten in den Reden über die Religion Zeugniß, noch mehr seine christliche Glaubenslehre. Letzteres Werk schon durch die kühne Conception, rein aus der Beschreibung des christlich-frommen Bewußtseyns eine Dogmatik zu gestalten. Da nun, wie er selbst oft bekennet, gerade die Wärme und Innigkeit des religiösen Bewußtseyns Gott zu anthropomorphisiren liebt, so ist um so mehr die durchdringende Schärfe der wissenschaftlichen Operation zu bewundern, mit welcher er das Anthropopathische und Anthropomorphistische überall von Gott ferne zu halten sucht, als worin er Verunreinigungen des frommen Bewußtseyns, Nachwirkungen des Heidnischen oder Pantheistischen sieht.

Schon in der Einleitung führt er aus: auf keine einzelne in Raum und Zeit befindliche Gestalt könne ein absolutes Abhängigkeitsbewußtseyn gerichtet seyn. Denn Alles, was in die Welt als Einzelnes eintritt, sey theilweis thätig und auf Anderes wirkend, aber auch theilweis leidend und durch Anderes bestimmt;

und das Abhängigkeitsgefühl, auf ein Einzelnes in der Welt bezogen, könne nie absolut, also fromm seyn, weil vielmehr ihm gegenüber jede Abhängigkeit durch ein partielles Freiheitsgefühl limitirt sey. Es bleibt allein Privilegium der Frömmigkeit, den Gegensatz des Freien und Abhängigen in Einer und derselben absoluten Abhängigkeit beider zusammenzufassen und zu bewältigen. Nach Fetischismus schmeckt es ihm, wenn Gott als ein einzelnes, sey es auch noch so hohes Wesen, Anderem gegenüber gestellt werden will, also neben dasselbe, wodurch es unwillkürlich ihm gleichartig werde, was zur Vermischung Gottes und der Welt führe*). Desßhalb scheint er auch Scheue davor getragen zu haben, Gott persönlich zu nennen, obwohl er ihm weder bloß Welteinheit noch bloß Weltkraft ist, sondern vielmehr der Welt als Einheit gegenübersteht, wie dem Abhängigen die allmächtige und schlechthin geistige Causalität, die auch der Begriff ihrer selbst**), d. h. sich selbst ewig absolut durchsichtig ist. Was Ursache der Welt ist, kann nicht irgendwie wieder ein Theil der Welt seyn oder werden: es ist und bleibt etwas Einziges für sich und ist daher über Alles erhaben, wodurch die Welt eine endliche ist.

Endlich nun ist die Welt, fährt der erste Theil der Dogmatik fort, durch ihr schlechthiniges Geseztseyn; aber gesetzt ist sie nur als etwas von Gott Verschiedenes. Die concretere Bezeichnung ihrer Endlichkeit ist ihr gegensätzliches Seyn, ihre Vielheit und Getheiltheit. Sie ist freilich auch wieder eine Einheit, indem nämlich Alles in ihr (auch die Gegensätze) durch Alles bedingt ist; aber sie ist keine einfache, sondern eine gegensatzvolle Einheit. Gott dagegen ist eine gegensatzlose Einheit: denn zu ihm verhält sich Alles gleich, als absolut abhängig von seiner Einen schöpferischen Causalität.

Die Vielheit des getheilten Seyns nun ist diese Vielheit einmal durch das räumliche Nebeneinander. An diese Schranke schließt sich dadurch, daß das Viele unter sich in der Wechselwirkung des Leidens und des Einwirkens steht, die zweite Schranke der End-

*) Hiemit ist auch die Verwandtschaft des Deismus mit dem heidnischen Polytheismus angedeutet, die nach dem Obigen mit seiner gesetzlichen Stellung wohl besteht.

**) Vgl. Dialektik §. 149–154 S. 86 f.; besonders § 216 S. 156 ff. und S. 322. — Philos. Eth., herausgeg. v. Schweizer, S. 16 §. 29 Anm.

lichkeit, die Zeit. Wollen wir daher Gott nicht weltähnlich denken und damit ihn zu einem Weltwesen machen, wenn auch dem höchsten und mächtigsten: so muß Gott schlechthin erhaben über Raum und Zeit gedacht werden: und erst damit hat er seine einfache Sichselbstgleichheit.

Nach diesen Grundsätzen wird nun die göttliche Eigenschaftslehre behandelt. Der Kanon der nothwendigen Einfachheit oder Gegensatzlosigkeit Gottes, sowie seiner Erhabenheit über Empfänglichkeit oder Leidentlichkeit, über Raum und Zeit wird als Maasstab an die dogmatischen Aussagen über Gott gelegt und das Resultat ist Folgendes.

Aus der Einfachheit folgt: In Gott ist nicht eine Mehrheit von Eigenschaften, Vermögen oder Kräften*), kein realer Unterschied besteht unter ihnen; die Theilung als reale Unterscheidung hat keinen speculativen Gehalt (I, 257 f.), keine objective Wahrheit, sondern nur subjective, deren Incorrectheit wir uns bewußt werden können, aber ohne die höhere objective Wahrheit zu erkennen, oder anders als im frommen Gefühl zu haben. Unser Denken ist an die Gegensätze gebunden und erlischt mit ihnen**).

Im Einzelnen leugnet er so den Unterschied von natürlichen oder metaphysischen und sittlichen Eigenschaften; Beides müsse bei Gott ganz Dasselbe seyn. Namentlich gehöre auch das Sittliche zu seiner Natur. Ferner den Unterschied zwischen ruhenden und thätigen; denn in Gott als Lebendem sey Alles Thätigkeit (I, 261). Dasselbe muß dann natürlich auch von den göttlichen Vermögen oder Kräften gelten. Namentlich könne kein Unterschied seyn zwischen

*) I, 257 f. Gäbe es mehrere göttliche Eigenschaften, so müßte jede von ihnen etwas in Gott ausdrücken, was die andere nicht ausdrückt; und wäre dann die Erkenntniß dem Gegenstand angemessen, so müßte dieser, wie die Erkenntniß eine zusammengesetzte ist, auch ein zusammengesetzter seyn. Da er sagt S. 257: Auch das absolute Abhängigkeitsgefühl könnte nicht sich selbst immer und überall an sich selbst gleich seyn, wenn in Gott selbst Differentes gesetzt wäre; es müßte dann Verschiedenheiten darin geben, die ihren Grund nicht in der Verschiedenheit der Lebensmomente hätten, durch die es im Gemüth zur Erscheinung kommt.

**) Bekanntlich ein Grundgedanke, den seine Dialektik ausführlichst in Betreff der Begriffe und Urtheile, den alleinigen Formen unseres Denkens, zu begründen sucht.

Gottes Wollen und Wissen. Es kommt für ihn hier noch in Betracht, daß wenn in Gott ein Wissen wäre, das ihm nicht durch sein Wollen gegeben wäre, wir etwas annehmen müßten, das nicht von Gott gesetzt seinem Wissen gegeben würde, was Leidentlichkeit oder Empfänglichkeit in Gott hineintragen hieße (I, 292). Sonach ist vielmehr Gottes Wissen nichts als seine geistig zu denkende Allmacht und die Allmacht nichts als allmächtige Geistigkeit. Auch zwischen Können und Wollen soll nach Schleiermacher in Gott nicht unterschieden werden (I, §. 54. S. 281 ff., I, §. 50. S. 262). Nicht bloß weil das auf den Unterschied von ruhenden und thätigen Eigenschaften und zwar so zurückführte, daß die angeblich ruhenden doch später oder früher selbst auch wieder zu thätigen werden könnten, sondern besonders, weil das, was wirklich möglich, d. h. gut ist, von dem Willen Gottes als gutem auch verwirklicht und nicht zurückgehalten wird. Sagte man aber: es sey doch wenigstens in Betreff dessen, was zur Güte der Welt gehörig wirklich werden wird an seinem Ort, aber es jetzt noch nicht ist, zwischen dem Können und Wollen Gottes zu unterscheiden: so legt er auch hiegegen Einspruch ein, denn das, was wirklich werden soll, will Gott nicht erst von einem bestimmten Moment an, sondern auf ewige Weise, wie auch sein Können ein ewiges ist. Wir hätten sonst wieder ein Zwiefaches in Gott, ein rein inneres Leben ruhender Art, und ein auf die Welt bezügliches wirksames, beides von einander gesondert (I, 262). Wir können auch nicht einmal Gottes Wollen seiner selbst und Gottes Wollen der Welt von einander getrennt denken (I, 288). Denn will Gott sich selbst, so will er sich auch als Schöpfer und Erhalter, so daß in dem Sichselbstwollen schon das Wollen der Welt eingeschlossen ist, wie er im Wollen der Welt auch seine ewige allgegenwärtige Allmacht will. Gottes Sichwollen, mit welchem also auch das Wollen der Welt gesetzt ist, ist aber selbst wieder nichts Anderes als Gottes Seyn selbst unter der Form des Willens gesetzt; denn wäre es Selbsterhaltung, so könnte dieses als wirklicher Wille nicht gedacht werden außer so, daß Gott etwas Hemmendes entgegenstände, was abgestoßen werden müßte; wäre es aber Selbstbilligung, so setzte dieses ein gespaltenes Bewußtseyn fast nothwendig voraus gegen den Kanon

von der göttlichen Einfachheit, wie ersteres gegen seine Erhabenheit über Leidentlichkeit wäre. Ist sonach Gottes sich selbst Wollen und Gottes die Welt Wollen untrennbar geeint, so ist nicht bloß auch der Unterschied zwischen Eigenschaften, die rein innerlich bleiben, und zwischen Eigenschaften, die wir um der Bezogenheit der Welt auf ihn willen ihm beilegen möchten, unhaltbar; es geht auch nicht an, selbst nur verschiedene Verhältnisse Gottes zur Welt anzunehmen, denn da müßte Gott selbst wie das endliche Leben in einer Mannigfaltigkeit von Functionen begriffen werden, und da diese als verschiedene auch beziehungsweise einander entgegengesetzt seyn und wenigstens theilweise einander ausschließen müßten, so würde dadurch Gott ebenfalls in das Gebiet des Gegensatzes gestellt (I. 258). Gott ist also nach Schleiermacher zwar die ewig lebendige geistige Ursächlichkeit der Welt, aber verhält sich ewig gleich zur Welt; er will in ihr ewig Dasselbe, das mit seinem Sichwollen Gegebene. Daher ist auch seinerseits kein Unterschied der allmächtigen Gegenwart bei den sogenannten todtten Kräften und bei den freien: ein Unterschied ist vielmehr nur in der gottgewollten Empfänglichkeit für diese eine und selbige Allgegenwart Gottes (I. 274 f.). Sie ist an ihr selbst nicht größer noch kleiner an verschiedenen Orten, denn sonst würde der Gegensatz des Raumes in Gott hineingetragen, sein Wesen räumlich verschieden bestimmt werden. Und seine Ewigkeit ist nur als ewige, überall und immer sich selbst gleiche Ursächlichkeit zu denken. Hieraus für sich folgt zwar noch nicht, daß kein Anfang der Welt gedacht werden dürfe; denn Gott brauchte nicht zuerst nicht gewollt, dann aber gewollt zu haben; er könnte immer gewollt haben, daß die Welt in der von ihm bestimmten Zeit werde (I. 270), gleichwie auch das jetzt noch in der Welt Entstehende doch von Gott auf ewige, d. h. zeitlose Weise gewollt und bewirkt worden ist. Aber andererseits, wenn man annähme, Gott habe zwar ewig die Welt gewollt, aber nicht ewig sie gewirkt, so würde der Gegensatz der Zeit, sowie des Ruhens und Wirkens in Gott hineingetragen, und das Nichthervorbringen des doch Gewollten wäre nur begreiflich, wenn für Gott erst ein Hinderniß wäre zu überwinden gewesen, was also noch außerdem ihm Leidentlichkeit zuschriebe. Endlich wäre da auch ein Wechsel in seiner Allgegen-

wart gegeben; denn zuerst wäre er nur in sich, nachher auch allgegenwärtige Allmacht in der Welt.

Faßt man daher Alles zusammen, so denkt Schleiermacher Gott so einfach sich selbst gleich und so gegensatzlos, daß in dieser seiner Einheit kein realer Unterschied der Eigenschaften, kein Unterschied zwischen Wissen und Wollen, noch zwischen Können und Wollen bleiben soll. Es ist keine Potenz in ihm, die nicht ewig auch actus wäre. Daher kann es auch nicht eine Vielheit verschiedener göttlicher Rathschlüsse oder Functionen und Thaten geben, mag man nun daraus Eigenschaften Gottes formiren wollen oder nicht. Er kann nicht zuerst etwas, dann ein Anderes, sey es denken oder wollen oder schaffend bewirken: sondern Alles umfaßt er ewig ungeschieden mit einem und demselben unveränderlichen Gedanken; und dieser Gedanke ist auch nicht einen Moment ohne den Willen, noch der Wille ohne das „Bewirken“. Within ist mit dem Seyn der Welt auch Alles schon bewirkt und gesetzt, was irgend wirklich wird; es mag zwar dem Einen bestimmt seyn, durch das Andere als eine Causalität hindurch, also später wirklich zu werden. Aber Gott thut zu diesem Wirklichwerden des Entstehenden nichts Neues hinzu; seinerseits ist es auf ewige Weise stets gewollt und bewirkt (I. 270, 453 u. f. w.), nur waren also die Bedingungen seiner Erscheinung noch nicht da im lebendigen Causalzusammenhang der Welt.

Legt man nun darauf ein Gewicht, daß alles Entstehende auf zeitlose Weise nicht bloß gedacht und gewollt, sondern auch „bewirkt“, d. h. geschaffen worden sey, wie man das muß, wenn zwischen Wollen und Bewirken kein Unterschied für Gott seyn soll, und wie das dazu stimmt, daß nach Schleiermacher Gott nichts erst erstrebe, was er nicht unmittelbar auch hätte, weil das wieder Unterschiede in ihn, wenn nicht in seine Seligkeit, hineintrüge: so wird kaum etwas Anderes übrig bleiben, als entweder unsere zeitliche Succession als etwas, was nur Schein sey, zu betrachten und das wäre Kosmismus, oder aber zu einer idealen, von dieser zeitlichen verschiedenen Welt seine Zuflucht zu nehmen, diese intelligible Welt als ewig fertig vor Gott stehend, nicht bloß als Idee oder Gedanken, sondern als bewirkte Realität zu denken; und um an ihr nicht einen platonischen Doppelgänger der wirk-

lichen Welt zu erhalten, würde dann etwa zu sagen seyn, daß die empirische Welt nicht eine andere als jene, sondern jene selbst sey, aber wie sie, ewig seyend, successiv in die Erscheinung trete. Aber da würde das, was wir Wirklichkeit nennen, zur bloßen Erscheinung herabgesetzt. Die Welt enthielte nicht mehr eine ernste, große Geschichte des Werdens und Schaffens, eine kampfreiche Verwirklichung des Idealen, sondern nur ein dramatisches oder epideiktisches Erscheinen des ewig Fertigen, wobei Gottes Causalität nichts weiter zu thun hätte, als die Erhaltung dieses für Gott und von seiner Seite ewig gleich Fertigen, während das successive Erscheinen des in der Idealwelt ewig Coexistenten auf die Causalität des lebendigen Naturzusammenhanges und seiner wechselnden Empfänglichkeit oder Bereitschaft für das Auftreten der verschiedenen Erscheinungen aus der Idealwelt her zurückgeführt werden müßte.

Aber auch diese Erscheinungswelt muß ja doch wie jene ewige in Gott ihren Grund und ihr Gesetz haben, wie Schleiermacher selbst, so streng er Gottes Erhabenheit über Raum und Zeit setzt, doch Gott zugleich als den mit allem Räumlichen und Zeitlichen den Raum und die Zeit selbst bedingenden bestimmt. Möchte nun auch noch so vollständig die Welt in der Gespaltenheit und Vielheit ihrer Gegensätze sich zu einer Einheit ergänzen, die vor ihm ewig vollkommen dasteht: immer müßten doch diese Gegensätze nicht minder als ihre Bindung und Einigung ihren Grund in Gott haben; ist auch nichts von Gott isolirt gedacht oder gewollt, so ist doch auch jedes als das von allem Andern Verschiedene was es ist, von Gott gedacht oder gewollt, es wäre denn, daß alle diese realen Unterschiede in der Welt — die nicht mit Widersprüchen zu verwechseln sind und die die Einheit nicht stören — in Gott nicht ihre Ursächlichkeit hätten, mithin nur Schein wären. So läßt Schleiermacher's Lehre schon in dieser Hinsicht unbefriedigt. Er reicht nicht bloß nicht genug dar, um Gott wirklich als Ursächlichkeit des Wirklichen zu denken und dadurch das Wirkliche vor dem Verdacht eines bloßen Scheins seyns für das fromme Bewußtseyn sicher zu stellen, sondern er nimmt uns durch die absolute Gegensatzlosigkeit, die er behauptet, die Möglichkeit, Gott als Ursache der Vielheit zu denken. Er nimmt freilich seinen Standpunkt in der gegebenen Welt und nicht in der Gottesidee für

sich*), behauptet dabei eine Weltweisheit, aber kein Wissen von Gott und scheint sich so darauf zurückziehen zu können, daß wir zwar eine absolute Ursächlichkeit annehmen müssen, die „dem Umfange nach“ dem ganzen Naturzusammenhang und seiner Ursächlichkeit gleich, dagegen „der Art nach“ schlechthin von aller endlichen Ursächlichkeit verschieden ist. Aber das kann doch nicht berechtigen, die göttliche Ursächlichkeit so zu denken, daß dadurch die Entstehung der Gegensätze aus ihr eine Unmöglichkeit wird. Das wäre aber der Fall, wenn weder in Gottes Denken noch Willen reale Unterschiede Raum haben sollten. Unwillkürlich würde man von solchem Gottesbegriff, ähnlich wie wahrscheinlich der alte Sabellianismus, dahin getrieben, daß die Unterschiede der Welt bei dem schlechthin ewig sich gleichen Denken, Wollen, Thun Gottes auf die Verschiedenheit des Stoffes zurückzuführen seyen, auf welchen Gott wirkt und der Gottes Thätigkeit verschieden reflektire gemäß seiner innern Geschichte (denn diese müßte der Stoff haben); eine Auskunft, an die es anklängt, wenn Schleiermacher (s. o.) den Schein einer verschiedenen Art der Allgegenwart Gottes auf die verschiedene Empfänglichkeit für Gott zurückführen will, die aber schwerlich genügen kann, wenn doch dieses verschiedene Maß der Empfänglichkeit selbst wieder in Gott seinen Grund haben muß wie im Naturzusammenhang. Damit wäre aber der Gegensatz von Stoff und Form für Gott vorhanden, den er eben so sorgsam wie die andern Gegensätze alle von Gott ferne halten will, nicht bloß von seinem Seyn, dem kein ewiger unabhängiger Stoff beschränkend gegenüber stehen darf, sondern auch von seinem Denken, Wollen und Wirken.

Genauer betrachtet kann aber auch Schleiermacher selbst nicht dabei stehen bleiben, Gott nur als gegensatzlose Einheit zu denken. Denn ließe sich auch die Welt als Einheit denken, deren Gegensätze für Gott ewig aufgelöst wären — das wäre aber vielmehr Kosmismus — so ist doch auch ihm Gott nicht die Welteinheit; andrerseits ist er Princip der Welt. So ist für Gott so gewiß auch ein Gegensatz, als das Princip und die Wirkung des Principis nicht dasselbe sind. Auch für den absoluten Standpunkt bleibt

*) Vgl. Sigwart, Schleierm. Erkenntnistheorie Jahrb. II. S. 268 ff.
Jahrb. f. D. Theol. II.

ihm so der Gegensatz: Gott und Welt. Mag immerhin gesagt werden können, daß Gott, sich wollend, sich auch als Schöpfer also auch die Schöpfung will, so schließt doch dieses Sichwollen das Wollen des Nicht-Gottes, der Welt in sich, und so ist ein Gegensatz im göttlichen Wollen und Denken, wenn auch ein durch das göttliche Wesen selbst wieder — wie? sagt Schleiermacher nicht — mit der Ureinheit vereinbarer. Dieser selbige oberste Gegensatz ergibt sich auch aus der Wahrheit des absoluten Abhängigkeitsgefühls; ohne ihn wäre die Religion nach ihrem charakteristischen Wesen ein Schein, was Niemand Schleiermachern als Geheimsinn seiner Lehre ansinnen wird. Denn die Welt als Einheit steht in dem zum Weltbewußtseyn erweiterten Selbstbewußtseyn als absolut abhängige Einheit Gott gegenüber, und das Gefühl derselben ist ihm keine Täuschung. So ist also die Welt für Gott, was er nicht ist, nämlich absolut abhängig während er frei ist; mithin ist für seine „geistige“ Allmacht so gewiß ein Gegensatz zwischen Ursächlichkeit und Wirkung, absoluter Freiheit und Abhängigkeit, als Schleiermacher'n weder die Welt absolute Freiheit oder Ursächlichkeit ist noch auch Gott Wirkung seiner selbst. Ja, selbst wenn man dieses Letztere als den hinter Schleiermacher's Sägen lauernden Sinn annehmen dürfte, z. B. in der Art Derer, welchen die Welt der Sohn Gottes ist, so wäre, wenn nicht das All in bloßen Schein verwandelt würde, eine Realität des Gegensatzes zwischen Gott als Ursache und Gott als Wirkung anzunehmen; und ohne diesen Gegensatz wäre Gott nicht mehr lebendig, sondern eleatisch gedacht, also möglichst entlegen von den Interessen der Frömmigkeit. Davon zu schweigen, daß die Deutung Schleiermacher's, wornach er in der Welt nur sich selbst, nämlich als Wirkung seiner hätte, Gott in das Werden, in Zeit und Raum zöge, sowie zur Motivirung davon in einen Potenzzustand, welches Alles ihm bekanntlich absolut verwerflich ist, so daß es vergebliche Arbeit bleibt, ihn in der Gotteslehre zu Schelling oder Hegel herüberziehen zu wollen.

Noch deutlicher womöglich zeigt sich aber für Schleiermacher die Unmöglichkeit solcher gänzlichen Unterschieds- und Gegensatzlosigkeit Gottes in seinem Denken, Wollen und Thun wie Seyn, wenn wir auf die Geschichte blicken. Denn zwar will er die

Welt, deren Mittelpunkt ihm die Offenbarung in Christus ist, von der göttlichen Weisheit als das schlechthin zusammenstimmende göttliche Kunstwerk gedacht wissen; und die Weisheit Gottes selbst ist nichts Anderes als das höchste Wesen in dieser schlechthinigen, nicht zusammengesetzt sondern einfach und ursprünglich vollkommenen Selbstdarstellung und Selbstmittheilung, von welcher alle Theilung, wie auch der Unterschied von Zweck und Mittel ausgeschlossen seyn soll, indem vielmehr für Gott Alles Theil des Ganzen ist (§. 168. II, 521). Es ist die Welt von Gott als Einheit gewollt mit vollkommener und gleichmäßiger Mittheilung Gottes oder Durchdringung von Gott, so daß auch das Vernunftlose in Lebensverbindung mit dem soll gebracht werden, worin solche Mittheilung ihren Sitz hat, den Personen (II, 525), was eben der Geist Gottes durch das ethische Werk der Menschheit hindurch vollbringen wird. Aber damit erkennt er schon an, daß nicht bloß scheinbar, sondern objectiv die Welt noch nicht fertig ist, sondern gut als fertig werdende*); so daß zwischen Rathschluß und Bewirken, und wenn nicht zwischen Denken und Wollen, so doch zwischen Wollen und Bewirken ein realer Unterschied ist, der dadurch nicht aufgehoben ist, daß Gott auch das Künftige schon will, ja in der Gegenwart schon die Zukunft webt, sondern nur dadurch aufhören wird, wenn Gott wird Alles in Allen geworden seyn.

Noch mehr. Im Gegensatz gegen den Pelagianismus besteht Schleiermacher auf das Bestimmteste darauf, daß das neue höhere Leben nicht bloß Selbstentfaltung des alten sey, wozu jene allgemeine göttliche Mitwirkung genüge, ohne welche auch die Sünde nicht könnte gethan werden. Vielmehr nennen wir die Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns eben deswegen Gnade, „weil wir uns ihrer nicht als unserer That bewußt sind, sondern sie einer besondern göttlichen Mittheilung zuschreiben.“ (§. 80. I, 439. 442.)

*) II, 525: Nachdem er gesagt, daß die Verbindung des Vernunftlosen mit dem Geist auch nicht nach allen Seiten in's Werk gesetzt ist, fährt er fort: daß aber, wenn die Welt durch uns wird für uns fertig seyn, sich auch deutlich zeigen wird, daß Alles nur insofern ist, als es auch ein Gegenstand der göttlichen Liebe seyn kann (und dadurch fähig, durch die Weisheit gesetzt zu seyn).

„Wir verirren uns in die pelagianische Ausweichung, wenn aller Unterschied in der göttlichen Ursächlichkeit aufgehoben wird und sie bei der Wirksamkeit des Fleisches und der Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns dieselbe seyn soll.“ (S. 443 f.) Er führt aus, werde nicht in der göttlichen Ursächlichkeit der Grund des Unterschiedes gefunden, durch den sich die Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns auszeichnet vor ihrem Gegentheil (d. h. werde er nur auf der Seite der Menschen, ihrer verschiedenen Empfänglichkeit für die eine und selbige ewige Gottesthat gefunden, während doch alle Menschen nur gleich erlösungsbedürftig wie erlösungsfähig an sich sind), so höre auch der Gegensatz auf zwischen ursprünglicher Unfähigkeit und mitgetheilte Kräftigkeit, was aber übrig bleibe, sey in beidem nur menschliche Selbstthätigkeit oder ihr Werk, das Kräftigste wie die Gewalt des Fleisches; das Bewußtseyn der Unfähigkeit aber, das doch unsere innere Erfahrung mit constituiert, werde so zu etwas Verschwindendem; der Begriff der Erlösung erhalte eine sehr unsichere Stellung, und der specifische Unterschied zwischen dem Erlöser und den Erlösten werde abgeschwächt. — Folglich ist an diesem Punkt eine neue, besondere That, Mittheilung Gottes anzunehmen nach Schleiermacher selbst erforderlich, und so gewiß diese in die Einheit der Welt, wie Gott sie ewig will, als integrierendes Moment ewig aufgenommen, d. h. in seinem Rathschluß ewig gewollt ist, so ist doch der „bewirkende“ Akt selbst nicht ewig, sondern die Mittheilung Gottes tritt als eine besondere in die Zeit erst ein. Naturirt sich auch Christi Leben, nachdem es einmal in der Welt ist, so geschieht doch auch diese Fortpflanzung nicht in bloß physischem Prozeß, noch durch die bloße Kraft des Gemeingeistes; denn sie ist eine Mittheilung Gottes, ja eine Selbstmittheilung. Sie ist nicht bloß Werk der allgemeinen göttlichen Mitwirkung, noch der bloßen Allmacht; sie ist nicht bloß That, sondern That mit Motiv, oder Handlung, Liebesthat (§. 167, 2. II, 517). Ohnehin ist die That der vollendenden Schöpfung, die Offenbarung in Christus deßhalb, weil Gott sie ewig wollte und Alles auf Christum schuf, ja Christum oder genauer die Beziehung auf ihn und die Bedürftigkeit für ihn „auf unzeitliche Weise der Menschheit eingepflanzt“ hat, noch keineswegs stets auch schon als Wirkung des göttlichen Willens dagewesen, wie denn die Bezogenheit aller

auf ihn durch das Band der Bedürftigkeit dieses weder fordert noch zuläßt. Denn wäre nicht göttliche That, sondern nur Entwicklung der Menschheit zu dieser Wirkung erforderlich gewesen, so hätte die Menschheit sich selbst erlöst. So finden wir: da wo Schleiermacher das christliche Bewußtseyn sich frei aussprechen läßt, kommt er selbst doch wieder auf einen Unterschied in der göttlichen Ursächlichkeit selbst, ohne den ja auch kein Unterschied zwischen dem Erlöser und den Erlösten wäre; er reicht nicht damit aus, den Grund der Unterschiede auf die Weltseite zu verlegen, — eine ohnehin sehr prekäre Auskunft. Ja, während die göttliche Ursächlichkeit auf dem bloßen Gebiet der Allmacht noch nichts Bestimmtes von Gottes Wesen aus ihren Wirkungen soll erkennen lassen, indem die Wirkung, trotzdem daß auch sie wieder Causalität ist, mit der göttlichen „der Art nach“ nicht verglichen werden kann: so wendet sich seine ganze Betrachtung um, wo er vom Reich der Gnade spricht. Denn da haben wir nicht bloß That, die keine sicheren Schlüsse auf das Wesen des Urhebers erlaubt, sondern da haben wir „Handlung Gottes“ aus dem „Motiv der Liebe“, und da er hier als selbst mittheilend gewußt ist, so bleibt er nicht mehr hinter seiner Wirkung als einem Vorhang, vielmehr enthüllt er sich selbst in seiner Handlung, und der Erlöste spricht nun mit Recht kraft der erfahrenen Selbstmittheilung Gottes: Gott ist die Liebe (§. 167). *) Es wäre ebendaher leicht zu

*) Daher scheinen mir die Aufstellungen von Dr. Sigwart über diesen Punkt der Schleiermacher'schen Lehre, die derselbe im vorigen Hefte dieser Jahrb. vorgetragen hat, einiger Restriction und Ergänzung zu bedürfen. Vgl. S. 323 ff. Man kann die Verflüchtigung des Schleiermacher'schen Verhältnisses der absoluten Causalität in eine bloße Identität ebensowenig durchführen, als man Schleiermacher's Lehre vom absoluten Abhängigkeitsbewußtseyn von Gott in die Abhängigkeit unseres Selbstbewußtseyns als Ortes der Vielheit von unserm Selbstbewußtseyn als sich selbst gleicher gegensatzloser Einheit von Denken und Seyn (vgl. Sigwart S. 324 ff.) verwandeln darf. Solcher Annahme, die für den Wissenden der Umsetzung des absoluten Abhängigkeitsgefühls in ein absolutes Freiheitsbewußtseyn gleichkäme, widersprechen außer dem Obigen auf's Stärkste Schleiermachers schroff abweisende Erklärungen gegen die Behauptung eines absoluten Freiheitsbewußtseyns. Ich stelle nicht in Abrede, daß wenn man in Schl. Lehre von Gott Zustimmung bringen will, man zu einer der Sigwart'schen ähnlichen Auffassung kommen kann. Allein nimmt man

zeigen, daß damit auch eine wirkliche Gotteserkenntniß als möglich für den christlichen Glauben zugestanden, ja gegeben ist, und daß bei jener starren Einfachheit und Regungslosigkeit oder was auf Dasselbe führt, ewig und einformig Dasselbe wirkenden „Lebendigkeit“ weder stehen geblieben werden muß noch darf.

Das Verhältniß von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heiles.

Eine dogmengeschichtliche und dogmatische Untersuchung.

Von Dr. Landerer.

Erster Artikel.

1. Gegenstand und Interesse der Untersuchung.

Wir beschäftigen uns im Folgenden mit der Frage über das Verhältniß von Gnade und Freiheit, und zwar nicht so wie dieses Verhältniß in der Lehre von der Prädestination, vom Rathschluß der Erwählung in Beziehung auf das Ganze des göttlichen Reiches wie jeden einzelnen Gläubigen zur Sprache kommt, sondern vielmehr, so wie das Verhältniß von Gnade und Freiheit den Gang der Aneignung des Heiles im Einzelnen, die Gestaltung des neuen

Schl.'s Gotteslehre, wie sie historisch vorliegt, ohne die unberechtigte Annahme, daß ein Theil seiner Aussagen ihm nur subjective Bedeutung habe, nur Solches gebe, was nur durch poetische, rhetorische, symbolische Darstellung objectivirt als Wissen curfire, so ist vielmehr, wie hoffentlich das Obige gezeigt hat, eine solche Zusammenstimmung in sich, sowie zwischen den philosophischen und religiösen Interessen von ihm nicht erreicht. Da ihm ferner das Christenthum nicht bloß ein Wissen, oder eine Lehre, sondern vor allem ein Leben ist und zwar auf Gottes Liebesthat in Christus und dem heil. Geiste ruhendes Leben, so ist durchaus kein Recht vorhanden, seine Aussagen über Gott in der Glaubenslehre auf das Niveau dessen zu reduciren, was ihm in der Dialektik seine Stelle hat.

Lebens in Christus bestimmt, oder wir fassen die in der individuellen Heilsaneignung wirkenden Factoren und die Art ihres Wirkens in's Auge. Sofern wir von Gnade und Freiheit reden wollen, ist auch die noch allgemeinere dogmatische oder metaphysische Frage über das Verhältniß des göttlichen Wirkens zur menschlichen Freiheit überhaupt, über die Möglichkeit einer freien Selbstbestimmung des menschlichen Willens und das Zusammenwirken der göttlichen Thätigkeit mit dieser Freiheit, wie dieß in der Lehre von der Welterhaltung und Weltregierung auszuführen ist, hinter uns, so wichtig auch dieß für unsere Lehre als die Voraussetzung ist; denn Gnade ist das göttliche Wirken, sofern es sich auf die in Sünde und Uebel vorhandene abnorme menschliche Lebensentwicklung als ein erlösendes bezieht, daher nach der dogmatischen Sprache der Natur entgegengesetzt ist, d. h. dem allgemeinen schöpferischen und providentiellen göttlichen Wirken und der sich selbst überlassenen Fähigkeit und Thätigkeit des nicht wiedergeborenen Menschen. Näher ziehen wir hier die Gnade in Betracht nicht als die Grundursache der Erlösung und des Heiles (die Gnade des Vaters), auch nicht sofern sie das Werk der Erlösung factisch vollbracht und das Daseyn des Heiles vermittelt hat (die Gnade unseres Herrn Jesu Christi), sondern die Gnade, sofern sie die erworbene Erlösung dem Einzelnen mittheilt und aneignet (die Gnade des heiligen Geistes); denn ist nach der christlichen Grundvoraussetzung der Wille des natürlichen unwiedergeborenen Menschen durch die Macht der in ihm herrschenden Sünde so gebunden, daß er von dieser Herrschaft sich überhaupt nicht durch sich selbst allein befreien kann, so muß das Heil, wie es durch eine ursprüngliche göttliche That in Christus objectiv erworben und gegeben ist, so auch durch eine entsprechende daran sich anknüpfende göttliche That dem Einzelnen innerlich gemacht werden. Da aber die Gnade der Erlösung nicht schlechthinige Schöpfung, sondern Neuschöpfung ist, wiederherstellend und vollendend wirkt, und wir in der Aneignung des Heiles oder der Gestaltung des neuen Lebens auf ethischem Boden uns bewegen, so versteht es sich von selbst, daß dabei auch ein Verhalten des menschlichen Willens stattfinden muß. Darum entsteht die Frage: wie die Art und das Maß des Wirkens der das Heil mittheilenden göttlichen Gnade und die

Art und das Maß des Wirkens des menschlichen Willens, des *liberum arbitrium* nach der dogmatischen Sprache, in der Aufnahme des Heiles und in dem zusammenfassenden Proceß der Gestaltung des neuen Lebens zu bestimmen sey. Der Maßstab für die Beantwortung dieser Frage liegt natürlich zuerst in den normativen Aussprüchen des Neuen Testaments darüber; aber er liegt auch weiter in allen den andern Lehren des dogmatischen Systems, mit welchen diese Frage unmittelbar und mittelbar als Voraussetzung und Consequenz zusammenhängt. Eben diese Stellung im dogmatischen System gibt ihr auch ihre eigenthümliche Bedeutung und das Interesse, das sie darbietet. Es ist daher am Orte, hier vor allem das Verhältniß unseres Gegenstandes zu den correlaten dogmatischen Lehren wenigstens im Allgemeinen zu erörtern, um daraus den geforderten Maßstab zu gewinnen und die dogmatische Bedeutung unserer Untersuchung in's Licht zu stellen. Die Lehre von der Gnade und Freiheit entspricht zunächst und muß entsprechen der Lehre von Sünde und Gnade überhaupt; der Lehre von der Sünde, sofern aus der Art und dem Umfang der Herrschaft der Sünde im Menschen sich ergeben muß die Art und der Umfang des Wirkens der Gnade und die Art und das Maß des Wirkens der menschlichen Freiheit, welche die Erlösung aufnehmen soll. Bei der Lehre von der Sünde ist schon für sich das durch die Sünde entstandene Verderben abzumessen und zu sagen, ob und welcherlei Fähigkeit zum göttlich Guten noch im natürlichen unwiedergeborenen Menschen sey, oder es ist das Maß des *liberum arbitrium* zu bestimmen, welchem dann auch der Begriff von der Gnade correspondirt. Freilich muß auch umgekehrt die Lehre von Gnade und Freiheit zurückwirken auf die Lehre von der Sünde, damit diese durch jene in ihre richtigen Grenzen gestellt werde. Die Erlösungsbedürftigkeit ist nur so auszusagen, daß die Erlösungsfähigkeit mit ihr bestehen kann, wie diese theils unmittelbar in der Schrift ausgesprochen ist, theils aus dem Grundbegriff des Christenthums folgt. Dieser Grundbegriff selbst oder der Begriff der erlösenden Gnade überhaupt, wie sie sich vom Begriff der Natur unterscheidet, und in der Heilsanstalt des Christenthums überhaupt wirklich ist, also auch dem dogmatischen System als Ganzem zu Grunde liegt, gibt nun noch unmittelbarer den Canon

für die Lehre von Gnade und Freiheit her und gibt sie weiter her, sofern er in der Lehre von der Person und dem Werke Christi als der persönlichen und factischen Vermittlung der Erlösung zur Erscheinung kommt. Die Lehre von der Gnade und Freiheit hat in der Lehre von der Person Christi ein Vorbild und einen Maßstab. Wird die neue Persönlichkeit des Christen durch die aneignende Gnade jedenfalls zur Ähnlichkeit mit der Person Christi gestaltet, und ist die Person Christi, was sie war und wurde, geworden durch das Zusammen- und Ineinanderwirken göttlicher und menschlicher Thätigkeit, so wird nothwendig die Vorstellung von der Art und Weise des Zusammenwirkens der Gnade und Freiheit in der Bildung der neuen Persönlichkeit des Gläubigen abhängig seyn von der Art, wie das Göttliche und Menschliche in Christo zusammenwirkend gedacht wird und werden muß. Das Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Thätigkeit in Christo ist zwar darum, weil Christus wesentlich der Erlöser ist, ein eigenthümliches und verschieden vom Zusammenwirken der Gnade und Freiheit in denen, die erlöst werden oder die Erlösung aufnehmen sollen. Allein der Faden des Parallelismus und der Analogie zwischen beiden Lehrstücken darf doch um so weniger abgerissen werden, weil sonst auch der Uebergang des in Christi Person und Werk gesetzten Heiles in den Menschen nicht mehr in einer menschlich wahren, geschichtlich und ethisch vermittelten Weise gedacht werden könnte; so finden beide Lehrstücke auch beziehungsweise an einander ihr Maß, daher die Lehrer der Kirche auf diesen Zusammenhang auch von jeher mehr oder weniger hingewiesen haben und nicht erst Schleiermacher, obgleich dieser am bestimmtesten in der Aneignung des Heiles im Einzelnen und sofort in der Kirche die Fortsetzung derselben Vereinigung des göttlichen Wesens findet, welche zuerst in Christo, in ihm freilich als eine von vorneherein personbildende gewirkt hat. Aber auch zu der Lehre vom Werke Christi hat unsere Frage ein Verhältniß. Sehen wir zunächst noch ganz ab vom Inhalt dieses Werkes und bleiben bei dem Allgemeinen, Formellen stehen, daß es im Werke Christi um die Erwerbung des Heiles, hier in unserer Lehre um die Aneignung des Heiles sich handelt, so fragt es sich zuerst, welches das wirkende persönliche Princip in der Aneignung ist verglichen mit dem im

Werke der Heilserwerbung wirksamem, und dieß um so mehr, weil die Schrift auch von einer fortgehenden Wirksamkeit des erhöhten Christus redet. Wenn die Kirche mit der Schrift die schöpferische und grundlegende Ursache des Heiles im Vater findet, die zeitliche Vermittlung und Erwerbung im Sohne, führt sie die Aneignung des Heiles auf den heiligen Geist als das persönliche Princip zurück, *gratia applicatrix spiritus sancti*. Wenn es nun verhältnißmäßig einfach erscheint, das Werk des heiligen Geistes als des Principes der Aneignung des Heiles in seiner Beziehung zum Werke Christi im Stande der Niedrigkeit zu bestimmen, so wird die Sache schwieriger dadurch, daß neben dem Werke des heiligen Geistes in der fortgehenden Aneignung des Heiles auch noch von einer fortwährenden Wirksamkeit des erhöhten Christus die Rede ist. Es könnte um so näher liegen, eine genauere Bestimmung dieses Punktes zu fordern, weil man in der That nicht sagen kann, daß durch das, was hierüber bisher in der Kirche gelehrt und von der Dogmatik aufgestellt worden ist, die Sache wirklich zu einem ganz klaren und befriedigenden Resultate geführt worden sey. Allein in der Lehre von Gnade und Freiheit selbst liegt eigentlich doch keine Veranlassung, darauf in abschließender Weise einzugehen, sofern es bei der Aneignung des Heiles im Allgemeinen nur ankommt auf die Art und das Maß des Wirkens des Gnadenprincips und dieß dasselbe bleibt, ob wir im Werke der Aneignung des Heiles statuiren nur ein Wirken des heiligen Geistes, oder ein Wirken des heiligen Geistes und des erhöhten Christus in coordinirter Weise oder ein Wirken des erhöhten Christus im heiligen Geiste. Diese Unterschiede haben jedenfalls mehr Bedeutung für die Bestimmung des Inhaltes des mitzutheilenden neuen Lebens, und weiter für die Bestimmung der äußern Vermittlung und Zudienung der wirkenden Gnade durch die sogenannten Gnadenmittel. Für unser Lehrstück ist zunächst von Wichtigkeit nur das, daß die Causalität des Heiles auch in diesem Stadium der Aneignung, wie in dem der Erwerbung die specifisch übernatürliche und unvermindert göttliche ist und daß sie eine persönlich wirkende ist, weiter daß sie eben, sofern sie aneignend ist, auf dem Grunde des geschichtlichen Werkes Christi sich bethätigt und wie von vornherein so auch im weiteren Verlaufe durch das allgemeine Walten

des Vaters als des weltſchaffenden, welterhaltenden und weltregierenden vermittelt iſt, davon ſich unterſcheidend wie damit zuſammengreifend. Es wird nun freilich in der orthodox-proteſtantiſchen Dogmatik nicht nur einfach der heilige Geiſt als das perſönliche Princip der gratia applicatrix in's Auge faßt und ſein Wirken nur formell nach den drei Hauptformen und =Stufen der gratia praeveniens, operans und cooperans entwickelt, ſondern es wird auch das Materielle hereingezogen, indem in Analogie mit dem Amte Chriſti von verſchiedenen Aemtern des heiligen Geiſtes geredet wird. Damit wird aber das ſchon gewiſſermaßen vorweggenommen, was dann im Lehrſtück von der Heilsordnung wieder zur Sprache kommt, und erſt hier vollkommen zur Sprache kommen kann, ſofern die ſubjective Beziehung hier erſt hinzutritt, deßwegen könnte dieſer ganze Lehrtrupp von einem mehrfachen Amte des heiligen Geiſtes als überflüſſig erſcheinen, oder könnte er nur die Bedeutung haben, den ſtetigen Zuſammenhang und Fortſchritt zwiſchen der Lehre vom Werke Chriſti und der Heilsordnung, zwiſchen dem Leben Chriſti und dem Leben der Gläubigen, das der Ausdruck von jenem werden ſoll, und inſbeſondere die Identität der Gnade des heiligen Geiſtes und der Gnade Chriſti klar zu erhalten; allein von einem Amte und Aemtern des heiligen Geiſtes zu reden iſt dann doch eigentlich überflüſſig, da, was dahin gerechnet würde, ſeine Stelle natürlicher bei den einzelnen Momenten der Heilsordnung findet, und nur vom innern Weſen des heiligen Geiſtes, ſofern er Gnadenprincip iſt, könnte etwa noch beſonders geſprochen und gezeigt werden, wie er ein Geiſt der Weiſheit, der Gerechtigkeit, des Friedens ꝛc. ſey, obwohl leicht einzufehen iſt, daß dieß jedenfalls von untergeordneter Bedeutung wäre. Viel wichtiger aber iſt offenbar die allgemeine, wir können ſagen metaphyſiſch=psychologiſche und ethiſche Frage über das weſentliche Verhältniß des wirkenden heiligen Geiſtes zum menſchlichen Geiſte, was die alte Dogmatik unter der Kategorie der gratia praeveniens, operans und cooperans abhandelt. Gar häufig iſt dieſes Allgemeine nicht zuerſt für ſich unterſucht, ſondern mit der Heilsordnung vermiſcht worden, aber man darf wohl ſagen: die Unvollkommenheit, in welcher dieſes Lehrſtück von der Heilsordnung trotz aller bedeutenden Verſuche, es harmoniſcher

zu gestalten und durchzuführen, noch immer hängen geblieben ist, hat ihren Grund zu einem großen Theile auch darin, daß diese allgemeine Frage über das Verhältniß des heiligen Geistes zum menschlichen Geiste überhaupt nicht für sich behandelt und festgestellt worden ist; man nehme nur z. B. die Frage, ob der Glaube göttliches oder menschliches Werk sey, so ist klar, daß manche Halbheiten und Unklarheiten, die bei ihrer Beantwortung Statt finden, abgeschnitten werden müßten, wenn diese Frage schon hier bei der Lehre von Gnade und Freiheit im Princip gelöst würde. Aber nicht nur Einzelnes, sondern das Ganze der Systematisirung der Heilsordnung kann nur gedeihen, wenn ihr die Lehre von Gnade und Freiheit, vom Wirken des heiligen Geistes im Verhältniß zum menschlichen vorausgeht als ihre Grundlage, wie die letztere auch wieder andererseits durch die Lehre von der Heilsordnung wesentlich bedingt ist. Das wird klar werden, wenn wir die bisherige Auffassung und Behandlung der Heilsordnung etwas näher ansehen. Es stehen sich in der Auffassung der Heilsordnung zunächst zwei Hauptansichten als reine Gegensätze gegenüber, einmal die Anschauungsweise, welche vom Standpunkt der katholischen Dogmatik aus sich ergibt, der zufolge die Heilsordnung im Wesentlichen zusammenfällt mit der Sacramentsordnung. Das subjective Heilsleben ist hier der kirchliche Lebenslauf des Einzelnen, wie er an dem Bande der das ganze Leben umschlingenden Sacramente fortgehend sich vollzieht. Die Einheit des Heilslebens fällt hier sozusagen über das Subject hinaus in die Kirche, deren Glied der Gläubige ist, und nicht in das Subject selbst herein, das nicht eine neue und freie Persönlichkeit in sich durch das Wirken der Gnade in der Kirche wird. Den reinen Gegensatz dazu bildet die pietistisch-methodistische Ansicht, welche das Heilsleben des Gläubigen als einen durch bestimmte in das subjective Bewußtseyn als solche fallende Stadien fortschreitenden Proceß systematisiren, genauer methodisiren will. Man könnte zwar sagen: diese letztere Anschauungsweise sey eine directe Emanation des protestantischen Grundbegriffs vom Glauben, der Richtung auf das Subjective; aber es war damit die ebenso gewiß vom Protestantismus geforderte Beziehung der Heilsordnung auf die Sacramente als die wesentliche Vermittlung der heilsaneignen-

den Gnade doch mindestens zurückgeschoben. Der orthodoxe Protestantismus dagegen, insbesondere der lutherische, ist hier so zu sagen in der Mitte stecken geblieben; einerseits hat er zwar das katholische Sacramentschristenthum durchbrochen, indem er das Heilsleben auf die Spitze des Glaubens stellte, andererseits will er aber ja doch auch die wesentliche Vermittlung des Heils für das Subject durch die Gnadenmittel und insbesondere auch die Sacramente nicht aufheben, vielmehr sie erst in ihre wahre Bedeutung einsetzen, indem er die Heilsmittheilung als ausschließlich vom heiligen Geist und nicht von der Kirche als selbstständiger Gnadenmacht ausgehend und durch die Sacramente sich vermittelnd gedacht wissen will. Aber der orthodoxe Protestantismus bleibt hiebei zwischen den entgegengesetzten Interessen und Gesichtspunkten eigentlich hängen; einerseits hält ihn der Werth des Sacraments, oder sagen wir es genauer, die cardinale Bedeutung, welche er der Kindertaufe für das Heilsleben gibt, auf einem Standpunkt fest, der dem katholischen näher bleibt, andererseits drängt ihn die Betonung des Glaubens als der Grundlage und des Centrums des Lebens in Christus auf das hin, was der Pietismus und Methodismus will, auf eine genau abzumessende und empirisch nachzuweisende Phänomenologie des innern Lebens. Beide Gesichtspunkte sind offenbar nicht vollkommen ausgeglichen, wie Julius Müller in seiner Schrift über die Union pag. 226 sagt: unsere symbolischen Bücher, namentlich die der lutherischen Seite gehen in Beziehung auf das Wesen der Befehrung von zwei verschiedenen Anschauungen aus, die keineswegs mit einander ausgeglichen sind; die eine knüpft Befehrung, Wiedergeburt, Rechtfertigung unmittelbar an die Taufe, auch als Taufe der Neugeborenen; die andere betrachtet diese erneuernde Umwandlung des Menschen auch mitten in der Christenheit als einen Vorgang, der in das bewußte Leben fällt; man vergleiche die weiteren Bemerkungen Müllers an der bezeichneten Stelle. Diese Ausgleichung ist eine so leichte und einfache nicht, wie Manche, namentlich gegenwärtig, meinen; jedenfalls aber ist so viel zu sagen, daß die Heilsordnung weder nur in einseitig methodistischer phänomenologischer Form, noch nur in einseitiger sacramentaler Form (um es in der Kürze so zu bezeichnen) construiert werden darf, daß jede Betrachtungs-

weise auf ihr richtiges Maß zurückgeführt ihre Wahrheit wird behalten müssen, schon aus dem allgemeinen Grunde, weil überhaupt das Wirken der Gnade die menschliche Freiheit und Individualität, die Mannigfaltigkeit menschlicher Lebensstypen und Gestaltungen nicht aufheben, sondern nur reinigen und verklären kann. Es ist verhältnißmäßig leicht, eine Heilsordnung zu construiren und ihre verschiedene Stadien nachzuweisen, zumal wenn man von der zunächst sich anbietenden und auch durch das neutestamentliche Wort und Vorbild vorzugsweise wenn auch nicht ausschließlich nahe gelegten Vorstellungsweise von der Bekehrung und Gestaltung des neuen Lebens ausgeht; aber wenn das mehr seyn soll, als sozusagen die Aufstellung eines Ideales, an welchem jede christliche Lebensentwicklung gemessen werden kann und soll, wenn damit der Weg gleichsam historisch und empirisch für alle Christen ohne Unterschied vorgezeichnet werden soll, so haben wir alle Schwierigkeiten, alle Gewaltthätigkeit und Unwahrheit methodistischen Wesens auf dem Halse. Um dieß zu vermeiden, erscheint es als das angemessenste, die allgemeinste Grundform und Grundnorm aller christlichen Lebensentwicklung aufzustellen, welche über die Mannigfaltigkeit der Art und Weise, wie das christliche Leben sich bilden und gestalten kann, übergreift, und dieß wird eben durch eine genauere Erörterung der Lehre von Gnade und Freiheit und ihrem Zusammenwirken geleistet werden können, welche allerdings auch ihrerseits, wie oben schon bemerkt, wesentlich bedingt ist durch das Lehrstück vom *ordo salutis*, wie sie für dieses die Grundlage darbietet. Soll das Verhältniß von Gnade und Freiheit in der Aneignung des Heiles bestimmt werden, so ist nicht nur überhaupt festzusetzen, wie die Gnade mittheilend wirkt, und der Mensch empfangend, und wie dem gemäß im Menschen die Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit in's Verhältniß treten, sondern es ist dieß damit in Verbindung zu setzen, daß ein neues Leben im Menschen durch die Aneignung der Gnade gebildet werden muß, mithin ein allmählig durch verschiedene Stadien und Stufen sich vollziehender Prozeß Statt findet, was ja im Begriffe des Lebens überhaupt liegt, und daß weiter das Princip der Erlösung auf alle Seiten und Functionen des menschlichen Wesens einwirken, sie umgestalten und vollenden muß. Muß sich

nun die Gnade in ihrem Wirken auf den Menschen an das Gesetz allmählig und stufenmäßiger Entwicklung binden, und kann sie zugleich eine alte abnorme Lebensrichtung aufhebend und eine neue normale gründend auf den Menschen nur wirken seiner ethischen Natur gemäß, so ergibt sich daraus von selbst die gewöhnliche Unterscheidung einer *gratia praeveniens*, *operans* und *cooperans*, oder wie man die drei Stufen nennen mag, in welchen die Gnade den Menschen zuerst anfaßt, vorbereitet und zubereitet für ein neues Leben, sodann ihm dieses neue Leben selbst innerlich einpflanzt als ein herrschendes Princip und endlich von diesem gesetzten energischen Anfang und Mittelpunkt aus weiter entfaltet und gestaltet. Dieser Unterschied im Wirken der aneignenden Gnade liegt in der Natur der Sache und findet daher Statt, mag im Einzelnen die christliche Lebensentwicklung eine Form und Gestalt haben, welche sie will, mögen die einzelnen Stadien unmittelbar in ihrem Verlaufe als solche zum Bewußtseyn kommen, so daß der Mensch um den Zeitpunkt der cardinalen Umwendung in seinem Leben weiß, oder mag sein Leben eine äußerlich ruhigere oder gleichmäßigere Bewegung darstellen, so daß jener Stufenunterschied namentlich die eingetretene Wiedergeburt erst später, wenn schon ein gewisser Höhepunkt christlicher Lebensentwicklung erreicht worden ist, zum Bewußtseyn kommt; denn allerdings einmal muß doch jeder, wenn er wirklich wiedergeboren ist, zum Bewußtseyn davon kommen, daß er es ist. Immerhin aber ist der Unterschied einer solchen Gestaltung des christlichen Lebens, die nur erst vereinzelte, unstetige, wie auch immer sich verstärkende und vorwärts dringende Erregungen zeigt, und einer solchen, in welcher eine stetigere und harmonischere Entfaltung desselben, eine neue Persönlichkeit mit der grundsätzlichen Haltung eines festeren Charakters wenn auch noch mancherlei Schwankungen unterworfen sich darstellt, die eben als solche auf einen in der Mitte liegenden schöpferischen Wendepunkt zurückweist — dieser Unterschied ist ein wesentlicher, und begründet ebendeshwegen einen Maßstab für das erscheinende christliche Leben des Einzelnen. Die allgemeine Frage über die Art und das Maß des Wirkens der Gnade in Verbindung mit der menschlichen Freiheit, und über das Verhältniß der Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit im Menschen ist nun also zu beziehen auf

diese zu unterscheidenden Stadien des christlichen Lebens, um sie durch diese Beziehung erst vollständig und genau lösen zu können. Aber es kommt nun nach dem Obigen auch noch der weitere Gesichtspunkt in Betracht, daß der Mensch nach allen Seiten und Functionen seines Wesens der Gegenstand der Heilsaneignung ist, und zwar im ganzen Verlauf der Lebensentwicklung eines Individuums als eines erst wiederzugebarenden, wie als eines wiedergeborenen, und sofort nicht nur in der Sonderung der einzelnen Seiten des geistigen Lebens Gegenstand der Heilsaneignung ist, sondern auch in der Einheit und Ganzheit seiner Beziehung auf Gott, denn wie immer die Heilsgnade den Menschen als erkennenden, fühlenden und wollenden im Einzelnen umschaffen und vollenden muß, muß sie doch auch auf die ganze Persönlichkeit nach dem innern Stande und Gehalte ihres Gesamtverhältnisses zu Gott sich beziehen. So ergibt sich also auch aus diesem Gesichtspunkt, der auf den innern Umfang, die Sphäre des Heilslebens sich bezieht in Verbindung mit dem vorigen, der auf die Stufen desselben geht, für Art und Maß des Wirkens der Gnade die nähere Bestimmung. Umgekehrt kann aber auch durch die Bestimmung der Art und des Maßes der wirkenden Gnade nach diesen Seiten hin zum voraus manche Incohärenz und Ungenauigkeit in der gewöhnlichen Behandlung des *ordo salutis* beseitigt werden. Endlich steht unsere Lehre von Gnade und Freiheit auch noch in ganz wesentlichem Zusammenhang mit der Lehre von den Gnadenmitteln, an welche die Wirksamkeit der Gnade gebunden ist, und von ihrer Verwaltung. Die Frage, wie die wirkende Gnade an die Gnadenmittel gebunden ist, und welche Bedeutung ihre Verwaltung hat, mag immerhin bei der Lehre von den Gnadenmitteln und ihrer Verwaltung, der Kirche, ihre weitere Ausführung finden, sie muß doch jedenfalls auch schon bei unserem Lehrstück im Princip gelöst werden, indem das Grundverhältniß von Gnade und Freiheit überhaupt auch für diese Lehre maßgebend seyn muß, und die richtige Bestimmung desselben schon zum Voraus manche Schwierigkeiten aus dem Wege räumen kann.

Aus dem Bisherigen mag nun erhellen, daß unser Gegenstand durch die mannigfachen Beziehungen, in denen er mit andern Dogmen steht, allerdings ein wichtiger ist und eine eingehendere

Erörterung verdient. So oft derselbe aber auch schon behandelt worden ist, so läßt doch diese gewöhnliche Behandlung noch viel vermissen, indem insbesondere der angegebene Zusammenhang mit den andern Lehrstücken nicht gehörig in's Auge gefaßt und eben-
 darum auch der Inhalt unseres Lehrstücks nicht vollständig erschöpft und systematisirt worden ist. Die folgende Untersuchung beabsichtigt aber keineswegs eine vollständige Geschichte der verschiedenen Ansichten von Gnade und Freiheit, sondern sie will hauptsächlich nur die epochemachenden Erscheinungen in der Entwicklung dieser Lehre theils in geschichtlichem Interesse, theils auch für den Zweck erörtern, einem dogmatischen Resultate in die Hände zu arbeiten, zu dessen Begründung dann zuletzt auch noch auf die biblische Grundlage der Lehre zurückzugehen wäre. Dabei maßt sich aber diese Untersuchung nicht an, diesen Gegenstand wissenschaftlich erledigen zu wollen, sondern sie wäre es zufrieden, Andern einen Anstoß zu geben, die hier angeregten Fragen weiter zu verfolgen.

Obgleich unsere Lehre erst eigentlich durch den Kampf des Augustinismus und Pelagianismus in die dogmatischen Verhandlungen hereingerückt worden ist und eine dogmatisch schärfere Ausprägung erhalten hat, so erscheint es doch angemessen, in einem ersten kürzeren Artikel auf diese voraugustinische Lehre von der Gnade und Freiheit zurückzublicken, theils für das Verständniß des Augustinismus und Pelagianismus selbst, theils und insbesondere um die für den Standpunkt ihrer Kirche so bezeichnende Behandlung unserer Lehre bei den griechischen Kirchenlehrern etwas genauer zu würdigen. Wir nehmen aber auch den weiteren Verlauf der Vorstellungen über unsere Lehre in der griechischen Kirche seit dem Auftreten der augustinisch-pelagianischen Kämpfe schon hier mit herein, weil er nichts erheblich Neues darbietet und eben darum auch auf die voraugustinische Lehrweise der griechischen Väter ein lehrreiches Licht zurückwirft.

2. Die Lehre der voraugustinischen, insbesondere der griechischen Kirchenlehrer über Gnade und Freiheit.

Warum unsere Lehre in den ersten vier Jahrhunderten der Dogmenbildung das Interesse der Lehrer der Kirche verhältnißmäßig weniger auf sich gezogen hat und darum in ihrer Entwick-

lung zurückgeblieben ist, läßt sich leicht begreifen. Nicht nur setzt eine tiefergehende Behandlung derselben, wie aus dem oben Gesagten von selbst hervorgeht, überhaupt eine entwickeltere dogmatische Reflexion, sondern auch eine schon etwas fortgeschrittene Erkenntniß der Lehrstücke voraus, mit denen sie im nächsten Zusammenhang steht. Indem aber der Natur der Sache nach der dogmatische Bildungstrieb in den vier ersten Jahrhunderten vor Allem auf die Feststellung des objectiven Grundes und Principes des Heiles in der Person des Stifters des Christenthums sich richtete, und an dem trinitarischen und christologischen Probleme Wesen und Bedeutung des Christenthums zum Ausdruck zu bringen suchte, war das Interesse für die anthropologisch-soteriologischen Lehren, wenn es auch nicht ganz fehlen konnte, doch jedenfalls vergleichungsweise ein untergeordnetes, und nur einzelne Punkte wurden ausdrücklich in die dogmatische Verhandlung hereingezogen im Gegensatz zu Abweichungen, welche die christliche Wahrheit gefährdeten, während der ganze Complex dieser Lehren bis zum augustinish-pelagianischen Streite im Hintergrund stehen blieb. So hat namentlich die zunächst unserm Lehrstücke correlate Lehre von der Sünde zwar allerdings die Aufmerksamkeit der Lehrer der Kirche auf sich gezogen, theils an sich vermöge ihrer selbstständigen Wichtigkeit, theils wegen der Ueberschreitungen des gnostischen Dualismus. Allein gleichwohl ist die Gestalt dieser Lehre von der Sünde im Ganzen noch so elementarisch und schwebend, und insbesondere ist der Umfang der Wirkungen der in der menschlichen Gattung herrschenden Sünde noch so wenig genau bestimmt, daß auch die Folgerungen für die Lehre von Gnade und Freiheit nur sehr unvollständig gezogen wurden. Im Gegentheil hat der Kampf der Väter gegen den freiheitsläugnenden Dualismus und Fatalismus der Gnostiker die Veranlassung gegeben, den Begriff der Freiheit mit so einseitiger Vorliebe zu hegen, daß der Begriff der Gnade daneben nicht gedeihen konnte. Allerdings galt es hier für die Lehrer der ersten Jahrhunderte, ein ganz wesentliches Interesse des Christenthums gegen einen Grundirrthum der Gnosis zu vertheidigen, den ethischen Standpunkt des Christenthums gegen einen physischen, die Freiheit als Vermögen der Selbstbestimmung und als Grund sittlicher Verantwortlichkeit gegen einen fatalistischen

Determinismus. Aber der Gegendruck gegen dieses Extrem auf der einen konnte nur zu leicht einem Extrem auf der andern Seite zutreiben, insbesondere wenn noch überhaupt eine gewisse dogmatische Arglosigkeit und ein Mangel an dogmatischer Schärfe und Einsicht in den innern Zusammenhang des ganzen dogmatischen Systems vorhanden war; so geschah es, daß der Begriff der Gnade zurückgedrängt und, wenn auch nicht immer unmittelbar, so doch mittelbar verletzt wurde. Er war zwar biblisch gegeben und dogmatisch nothwendig, aber weil man sich nicht veranlaßt sah, ihn selbst schärfer in's Auge zu fassen und die Forderungen in Anschlag zu nehmen, die von ihm aus sich ergeben für die Bestimmung des Begriffs der Freiheit, blieben die Begriffe Gnade und Freiheit ziemlich unvermittelt neben einander, ja weil der Begriff der Freiheit zunächst im Gegensatz zum gnostischen Fatalismus zu vertheidigen war, erhielt er eine Fassung, welche den Begriff der Gnade beschränkte. Um aber diese einseitige Betonung des Freiheitsbegriffs recht zu verstehen und zu würdigen, müssen wir noch etwas Weiteres in Betracht ziehen. In dem entschiedenen Gewicht, das sie auf die menschliche Freiheit legen, sind zwar die griechischen und lateinischen Kirchenlehrer im Allgemeinen eins; aber es ist doch unverkennbar, daß die Griechen gerade dabei zu einer gewissen Einseitigkeit fortgehen und darum auch ihre Lehre von der Gnade besonders unvollkommen und unsicher, ja wirklich, wie sich zeigen wird, dogmatisch bedenklich ist. Man wird mit Grund nicht bestreiten können, daß bei den Griechen hierin eine Nachwirkung ihrer nationalen Anschauungsweise vom Wesen und der Würde des Menschen sich zeigt, wie immer dieselbe durch das Christenthum modificirt worden seyn mag (vgl. Redepenning, Origenes Bd. I S. 134, Daniel, Tatian, S. 200); man wird weiter nicht bestreiten können, daß die griechischen Lehrer den Unterschied des Christenthums vom Vorchristlichen nicht in der Weise als qualitativen und specifischen fassen, wie wir dieß in der abendländischen Kirche und zwar im Wesentlichen schon bei Tertullian finden, daß ihr „antiker Supranaturalismus“ den Unterschied des Göttlichen und Menschlichen überhaupt fließender macht (man vergleiche die Logosidee) und einen Rationalismus in sich verbirgt, der in Beziehung auf unsere Lehre von Gnade und Frei-

heit von selbst dem zuführt, was später als Pelagianismus und Semipelagianismus herausgetreten ist, und was auch die herrschende Betrachtungsweise in der griechischen Kirche geblieben ist, auch selbst dann noch als durch die augustinisch-pelagianischen Kämpfe die Unvollkommenheit und Bedenklichkeit dieser Lehrweise von Gnade und Freiheit nahe gelegt worden war. Uebrigens darf nun nicht übersehen werden, daß auch Lehrer der abendländischen Kirche auf einem ähnlichen Standpunkte stehen, wie Lactantius und Arnobius, deren Sache es aber freilich überhaupt nicht war, dogmatisch genaue Begriffe zu bilden. Aber auch diejenigen, welche tiefer gehen und die Prämissen, aus welchen der richtige Begriff von Gnade und Freiheit hervorgehen muß, schon bestimmter ergriffen und erkannt haben, sie haben wohl einen Anfang strenger Lehre gemacht, aber abgesehen davon, daß ihre Auslassungen über diesen Punkt vielfach rhetorisirend und nur erbaulicher Art sind, läßt auch das, was sie sagen, noch manches Bedenken übrig. Man hat diese Behandlung der Lehre von Gnade und Freiheit bei den voraugustinischen Vätern häufig als eine pelagianische vor Pelagius bezeichnet, und wie einerseits die pelagianische Partei dieselbe zu ihren Gunsten geltend gemacht hat, so haben andererseits Augustin und andere Väter die früheren Lehrer gegen diese Anklage zu vertheidigen gesucht, und ebenso die katholischen Historiker, wenn auch nicht ohne Ausnahme, bis auf diesen Tag; neuestens Kuhn: der vorgebliche Pelagianismus der voraugustinischen Väter, theolog. Quartalschrift 1853, und Wörter: die christliche Lehre über das Verhältniß von Gnade und Freiheit von der apostolischen Zeit bis auf Augustin, I. Bd. Freiburg 1856. Allein weder die gewöhnliche Art der Beschuldigung noch und allerdings noch weniger die Art der Rechtfertigung möchte ganz zu billigen seyn. Man kann freilich von einem Pelagianismus der voraugustinischen Väter in dem Sinne, wie derselbe dem Augustinismus gegenübersteht, darum nicht ohne Weiteres reden, weil der Pelagianismus dieser ist nur durch den bewußten und bestimmten Gegensatz zum Augustinismus. Das Nochnicht der augustinischen und vollen augustinischen Lehrweise ist darum nicht der volle und eigentliche Pelagianismus selbst. Man darf und muß allerdings sagen (Kuhn): es sey eine allgemeine ebenso natürliche als leicht erklärliche Er-

scheinung, daß, so lange ein die Wahrheit gefährdender Irrthum nicht aufgetaucht ist und zur Vorsicht im Ausdruck des allgemeinen Glaubensinhaltes nöthigt, dieser in unbefangener und sorgloser Weise ausgesprochen wird (Augustin. contra Julian. I. 2. Pelagianis nondum litigantibus securius loquebantur); da greift man immer zu derjenigen Vorstellung der Sache, welche dem gemeinen Sinn und Verständniß am nächsten liegt. Man darf weiter auch zu Gunsten dieser Väter auf die Schwierigkeit hinweisen, das Zusammenwirken von Gnade und Freiheit auf eine präcise den Irrthum nach allen Seiten hin abschneidende Weise zu bestimmen. Nur muß man sich hüten, jene unbestimmten, „sorglosen“ Aeußerungen über Gnade und Freiheit in ähnlicher Weise wie beim Trinitätsdogma durch die Voraussetzung der sogenannten „Ariachaismen“ in die Grenzen der Rechtgläubigkeit herüberzudeuten, und darf dann überhaupt denselben keinen so großen dogmatischen Werth zuschreiben. Wenn man aber weiter geltend macht, wie Kuhn am genannten Orte S. 437: daß das Verhältniß von Freiheit und Gnade nach zwei Seiten der Wahrheit gemäß dargestellt werden könne, nach der empirischen oder ethisch-praktischen und nach der speculativen oder religiös-theologischen, und daß es nach jener Seite dargestellt werden müsse, wo es sich um die Vertheidigung der Wahrheit gegen den freiheitsleugnerischen Dualismus und Fatalismus, nach dieser Seite aber, wo es sich um ihre Vertheidigung gegen den gnadenfeindlichen Pelagianismus handelt — so ist dagegen gewiß nichts einzuwenden, aber es muß dennoch verlangt werden, daß beide Gesichtspunkte in gleicher Weise zu ihrem Rechte kommen und nicht der eine nur verfolgt werde, wenn überhaupt die Erörterung eine wissenschaftliche Bedeutung haben soll. Es ist aber sehr sonderbar zu sagen: Die voraugustinischen Väter haben die Vertheidigung der Freiheit gegen die Gnostiker mit Nachdruck nicht führen können, wenn sie mit ängstlicher Sorgfalt stets an die Schwächung des sittlichen Vermögens durch die Sünde und die daher rührende Nothwendigkeit des göttlichen Gnadenbeistandes erinnert hätten, und sie haben auch nicht darauf einzugehen gebraucht, da ihnen die christliche Wahrheit gestattete, die Freiheit schlechthin zu behaupten gegen den moralischen Dualismus der Gnostiker, da dieselbe ihr zufolge weder unter dem Druck der

Sünde noch unter dem belebenden und helfenden Einfluß der Gnade aufgehoben oder unwirksam ist. Aber hätte dann nicht gerade der Gegensatz gegen den Dualismus, wenn er dogmatisch genau durchgeführt werden sollte, dazu auffordern können und sollen, die christliche Lehre vom Umfang der Sünde und ihrer Wirkungen im Unterschied vom Dualismus festzustellen? Uebrigens gestattete ihnen die christliche Wahrheit nicht schlechtweg die Freiheit zu behaupten, da sie allerdings weder durch die Sünde noch durch die Wirksamkeit der Gnade aufgehoben seyn konnte, aber auf der andern Seite doch durch beides modificirt seyn muß, wenn anders Sünde und Gnade einen realen hemmenden und belebenden Einfluß auf den Menschen haben. Wird diese letztere Seite nicht gehörig in Anschlag gebracht, so ist das ein wirklicher Mangel, und dieser Mangel und der Nachdruck, mit welchem die Freiheit vertheidigt wird, begreift sich vielmehr aus einer einseitigen Vorliebe für den Freiheitsbegriff, bei welcher der volle Begriff der Gnade zu kurz kam und kommen mußte. Man kann endlich zur Rechtfertigung der Väter gegen den Vorwurf des Pelagianismus auch erinnern an den Gegenbeweis, der in ihrer Behandlung der correlaten Lehren liegt, vor allem natürlich die Lehre von der Erbsünde, wovon schon im Allgemeinen die Rede war, aber weiter auch die Lehre von der Erlösung, von der Person und dem Werk des Erlösers, wozu aber auch die Lehre von der Heilsordnung und den Gnadenmitteln gezogen werden kann und muß. Aber es ist mit dieser mittelbaren Beweisführung eine eigene Sache. Die Mangelhaftigkeit einer Lehre läßt sich auf diesem Wege mit größerer Sicherheit nachweisen, als ihre dogmatische Richtigkeit. Die letztere wäre nur dann zu erschließen, wenn wir von der Voraussetzung ausgehen dürften, welche allerdings der katholische Dogmenhistoriker machen muß, daß bei einem im Allgemeinen rechtgläubigen Lehrer kein innerer Widerspruch in seinen Ansichten über die einzelnen christlichen Lehren stattfinden und keine heterogene Elemente in seiner ganzen Anschauungsweise nebeneinander vorhanden seyn können. Stellt man sich aber auf einen unbefangenen geschichtlichen Standpunkt, so wird man vielmehr solche Widersprüche oder das Vorhandenseyn und Nichtausgeglichenseyn verschiedenartiger Elemente in den

Lehraussagen der Väter um so begreiflicher finden, als einmal unlängbar auch bei den Lehrern der Kirche fremdartige, außerchristliche Ideen und Anschauungsweisen nachwirken und mit der christlichen Wahrheit zersetzt werden (cf. Origenes und Clemens von Alexandrien), und weiter die Lehrbildung noch keinen streng systematischen Charakter an sich trägt, vielmehr die einzelnen Lehrsätze meist nur gelegentlich in freierer Form und in dem verschiedenartigsten Zusammenhang hervortreten, so daß sie auch nicht vollständig miteinander in's Verhältniß gesetzt und gegen einander abgemessen werden. Man darf überdies bei dogmengeschichtlichen Erscheinungen nicht vergessen, daß die objective Widerspruchslosigkeit der heiligen Schrift, deren Aussprüche die Lehrer der Kirche im Munde führen, ihnen als wissenschaftlichen Interpreten der christlichen Wahrheit nicht unmittelbar zu gut kommen kann, weil jene Aussprüche häufig noch ziemlich unentwickelt in ihrem Glaubensbewußtseyn liegen und noch nicht organisch vermittelt und zusammengebildet sind mit dem, was sie wissenschaftlich erkannt haben oder aufstellen, so daß eben darum Mängel und Ausschreitungen in diesem letzteren um so leichter möglich sind. Was nun bisher im Allgemeinen ausgesprochen worden ist, haben wir sofort im Einzelnen nachzuweisen und weiter auszuführen.

Wir beginnen mit den Lehrern der griechischen Kirche, zunächst dem, was uns die sogenannten Apologeten über unsere Lehre darbieten, indem wir von dem, was bei den apostolischen Vätern etwa darüber sich vorfindet, um so mehr absehen können, als es kaum über den praktisch-erbaulichen Charakter sich erhebt. Unter den Apologeten aber kommt vor allem Justin der Märtyrer nicht nur als der wissenschaftlich bedeutendste überhaupt in Betracht, sondern auch insbesondere, weil man häufig ihn als den ersten Vorläufer des Pelagianismus bezeichnet (Semiich, Justin 2. Thl. S. 460); mit seinen Aussprüchen können wir dann gelegentlich die der andern Apologeten verbinden. Eine ganz cardinale Bedeutung hat für Justin wie für die andern Apologeten der Begriff der menschlichen Freiheit als Vermögens der Wahl zwischen Gut und Böse, und sie sprechen denselben theils thetisch, theils und noch vielmehr polemisch gegen fatalistische Vorstellungen aus. Justin. Apolog. I. cap. 43. 44. II. cap. 7. Tatian. oratio

cap. 7. cf. die Auslegung der etwas schwierigen Stelle bei Daniel, Tatian der Apologet S. 207, Athenagoras legatio 31, Theophilus ad Antolyceum II. 27 u. sonst. Nach diesen Stellen ist der Mensch *ἀνώτερος τῆς εἰμαρμένης* von Gott *ἐλεύθερος καὶ αὐτεξούσιος*, und *κακίας καὶ ἀρετῆς δεκτικός* geschaffen, und nur vermöge dieses Charakters fällt sein Thun unter Lob und Tadel, Lohn und Strafe. Justin macht diese ethische Bedeutung der Freiheit auch geltend gegen das jüdische Vorurtheil, daß die leibliche Abstammung von Abraham ein Anrecht auf das Messiasreich begründen soll. Dialog. c. Tryph. cap. 40: οὐτε πατήρ ὑπὲρ υἱοῦ, οὐτε υἱος ὑπὲρ πατρὸς, ἀλλ' ἕκαστος τῇ ἁμαρτίᾳ αὐτοῦ ἀπολείται καὶ ἕκαστος τῇ ἑαυτοῦ δικαιοπραξίᾳ σωθήσεται. Um nun aber die Tragweite dieser Sätze zu würdigen, müssen wir damit die Lehre dieser Väter von der Sünde verbinden. Justin lehrt allerdings eine allgemeine Sündhaftigkeit, wie aus vielen Stellen seines Dialogs mit dem Juden Tryphon hervorgeht, cf. besonders cap. 95. Allein eine Erbsünde als eine innere durch die adamitische That entstandene und auf dem Wege der Zeugung fortgepflanzte sittliche Verfehrung lehrt er darum doch nicht. Aus der vielbesprochenen Stelle Apolog. I. cap. 61. läßt sich das keineswegs sicher erweisen. Da aber diese Stelle immer noch in diesem Sinne gedeutet werden will (cf. die angeführte Schrift von Wörter S. 130, Guerike und Rudelbach Zeitschr. 1841 Heft 2 S. 171), so müssen wir sie doch etwas näher ansehen. Die Stelle lautet so: ἐπειδὴ τὴν πρώτην γένεσιν ἡμῶν ἀγνοοῦντες κατ' ἀνάγκην γεγεννήμεθα ἐξ ὑγρᾶς σπορᾶς κατὰ μίξιν τὴν τῶν γονέων πρὸς ἀλλήλους, καὶ ἐν ἔθεσι φαύλοις καὶ πονηραῖς ἀνατροφαῖς γερόναμεν, ὅπως μὴ ἀνάγκης τέκνα μηδὲ ἀγνοίας μένωμεν ἀλλὰ προαιρέσεως καὶ ἐπιστήμης ἀφ' ἑσέως τε ἁμαρτιῶν ὑπὲρ ὧν προημάρτομεν τύχωμεν ἐν τῷ ὕδατι ἐπονομάζεται τῷ ἐλομένῳ ἀναγεννηθῆναι — τὸ τοῦ πατρὸς — Θεοῦ ὄνομα. Es ist sich hier gegenübergestellt eine Geburt nach dem Fleisch, welche für den Geborenen ein außer seinem Willen liegender und insofern nothwendiger Act ist und ein daran sich anschließendes Leben schlechter Sitten und verkehrter Erziehung, und eine geistige Wiedergeburt, durch welche wir aufhören, Kinder der Nothwendigkeit und Unwissenheit zu bleiben, den Besitz der Erkenntniß und Freiheit erlangen und Vergebung der

früheren Sünden. Allerdings ist es nun nicht nothwendig, den zweiten Satz: καὶ ἐν ἑτέροις φανόλοις κ. τ. λ. als erklärenden und begründenden Zwischenatz zu betrachten, als wären wir Kinder der Nothwendigkeit und Unwissenheit, weil wir unter dem Einfluß schlechter Sitten stünden, vielmehr ist es natürlicher, darin die Angabe eines zweiten Grundes für die Nothwendigkeit geistiger Wiedergeburt zu finden, allein von einem Verderben, das auf dem Wege der Zeugung auf die Kinder übergehe, ist darum doch nicht die Rede, sondern nur von einer Unvollkommenheit, die dem Menschen von Geburt anhaftet im Zusammenhang mit seiner Entstehung als sinnlichem Einzelwesen, als Naturwesen, welcher Unvollkommenheit und Beschränktheit entgegensteht das Freie, Willensmäßige, Selbstbewußte. Man kann daher unbefangen betrachtet wohl hier nichts anderes finden, als die nachwirkende hellenische Anschauung von der Sinnlichkeit und creatürlichen Beschränktheit als der Quelle des Bösen im Menschen. Dieß ist auch wohl Apolog. 1, 10. vorausgesetzt bei der ἐν ἑκάστῳ κακῇ πρὸς πάντα καὶ ποικίλῃ φύσει ἐπιθυμία. Justin geht zwar allerdings auch auf den Fall Adams zurück; aber was er von ihm ableitet, ist nur der Tod, und es kann wohl keinem Streite unterliegen, daß Justin und die andern Apologeten unter diesem Tode vor allem das physische Sterben und die Nothwendigkeit des leiblichen Todes, in zweiter Linie auch das gesammte Uebel verstehen, das um der Sünde willen auf dem Menschen liegt, insbesondere auch die künftige Verdammniß. Die Meinung, daß unter dem θάνατος nicht nur der leibliche, sondern auch der geistige Tod zu verstehen sey, der Verlust des göttlichen Lebens auch nach der geistigen Seite, wie sie manche Theologen ausgesprochen haben (Thomasius, Origenes S. 76, Bähr, die Lehre der Kirche von dem Tode Jesu in den drei ersten Jahrhunderten S. 50) läßt sich in Beziehung auf die Apologeten nicht rechtfertigen, da sie unleugbar die betreffende mosaische Stelle vom leiblichen Tode deuteten. Und wenn auch nach der Anschauung dieser Väter seit Adam Sünde in der Welt ist, und dieses allgemeine Vorhandenseyn der Sünde auf den Einzelnen einen bestimmenden Einfluß ausübt, wenn auch die eingetretene Nothwendigkeit des leiblichen Sterbens, das Vorhandenseyn des Uebels um der Sünde willen, insbesondere auch die Einwirkung der bösen Geister die Herrschaft

des Sündenlebens verstärkt, so fehlt doch immer das Specifische des Erbsündenbegriffs, daß eine innere Störung der sittlichen Natur durch Adams That entstanden und auf dem Wege der Zeugung sich fortgepflanzt habe. Man hat aber dafür, daß dem Justin der Begriff der Erbsünde und Erbschuld fremd sey, auch hingewiesen auf die Stellen Dialog. c. Tryph. cap. 124: καὶ οὗτοι ὁμοίως τῷ Ἀδὰμ καὶ τῇ Εὐᾷ ἐξομοιούμενον θάνατον ἑαυτοῖς κατεργάζονται und cap. 88: ὁ (γένος) τῶν ἀνθρώπων ἀπὸ τῆς Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τῆς ὀφείας ἐπεπτώκει, παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἐκάστου αὐτῶν πονηροῦσαμένου. Daß diese letzten Worte nicht anders übersetzt werden können, als: da ein jeder durch seine eigene Schuld gesündigt, darüber vergl. Semisch I. c. II. Bd. S. 399. Andererseits hat man aber dagegen bemerkt, daß damit der Begriff der Erbsünde doch nicht schlechthin ausgeschlossen sey und die Beziehung der wirklichen Sünde auf die Erbsünde, denn der Sinn sey, daß die allgemeine Depravation durch seine Theilnahme und Einwilligung zugleich Sünde und Schuld des Einzelnen werde (Thomastus, Origenes S. 76). Allein wenn man auch das an sich schon zugeben könnte, daß die allgemeine Depravation die freie Einwilligung des Einzelnen nicht ausschliesse, so ist doch aus den zuletzt genannten Stellen nimmermehr zu erweisen, daß das Sündigen der andern Menschen in einem innern ursächlichen Zusammenhang mit der Sünde Adams stehe. Wenn das eigene Sündigen als ein selbstverschuldetes so entschieden ausgesprochen wird, so weist das doch weit mehr auf ein Verhältniß der Aehnlichkeit und eines äußern Zusammenhanges als eines innern hin. Jedenfalls aber kann man nicht beweisen, daß Justin und die andern Apologeten in Folge der Sünde Adams eine innere Schwächung der sittlichen Kraft eintreten lassen. Sagt doch Athenagoras sogar legatio §. 25: ὁ ἀνθρώπος κατὰ μὲν τὸν πεποιηκότα εὐτάκτως ἔχει καὶ τῇ κατὰ τὴν γένεσιν φύσει κ. τ. λ. Halten wir nun dieses Resultat zusammen mit den obigen Stellen über die Willensfreiheit und Willenskraft des Menschen, so gewinnen diese doch eine ganz andere Bedeutung, als manche ihnen zugestehen wollen. Diese Aussprüche könnten nicht so stark seyn, wenn wirklich diese Väter eine innere von Adam herrührende Verfehrung angenommen hätten: was also

immer der Sündenfall für Folgen gehabt haben mag, im Wesentlichen ist diesen Vätern die Freiheit nicht nur als Vermögen der Wahl und Grund der sittlichen Verantwortlichkeit, sondern auch als Kraft zum Guten noch vorhanden. Dieß wird sich uns bestätigen, indem wir uns nun zu der Lehre vom Verhältniß der Gnade zur Freiheit selbst wenden. Man führt als Beweis dafür, daß Justin der erste Vorläufer des Pelagianismus sey, meist die Hauptstelle an (Apolog. I. 10): τὸ μὲν γὰρ τὴν ἀρχὴν γενέσθαι οὐχ ἡμέτερον ἦν· τὸ δ' ἐξακολουθεῖν οἷς φίλον αὐτῷ αἰρουμένους δι' ὧν αὐτὸς ἐδωρίσατο λογικῶν δυνάμεων πείθει τὲ καὶ εἰς πίστιν ἄγει ἡμᾶς. Diese Stelle setzt allerdings nicht die Freiheit der Gnade gegenüber und nennt auch nicht die natürlichen Gaben des Menschen wie Pelagius Gnade. Aber Justin läßt in den unserer Stelle unmittelbar vorausgehenden Worten diejenigen, welche das Gott Wohlgefällige erwählt haben, der Unsterblichkeit und Gemeinschaft mit Gott gewürdigt werden. Gerade wo es sich um ein so hohes Ziel handelt, wäre es zu erwarten gewesen, von der Nothwendigkeit einer innerlich wirkenden Gnade zur Erreichung eines solchen Zieles zu reden, wenn überhaupt Justin an eine solche gedacht hätte; der apologetische Zweck, den Justin in der genannten Schrift verfolgt, hätte dieß doch gewiß nicht ausgeschlossen. Aber man zeige nur, wo Justin sonst positiv eine innerlich wirkende Gnade als das bezeichne, wodurch es ermöglicht werde, das Gute zu wählen und das Gewählte auszuführen. Von Gnade redet er allerdings oft und in mehrfachem Sinne, zunächst sofern sie in der Heilsanstalt des Christenthums überhaupt besonders im Erlösungswerke Christi objectiv enthalten ist (cf. dial. c. Tryph. cap. 116. u. sonst). Das Erlösungswerk Christi als durch seinen Tod vollbracht verschafft Sündenvergebung, Freiheit von der Macht des Satan und Reinigung von allen Sünden (Apol. I. 32, dial. c. Tryph. cap. 41. 86); die ἀναγέννησις wird auf das ξύλον, den Kreuzeßtod zurückgeführt (dial. c. Tryph. cap. 138). Es ist nun nur mit allen diesen mehr rhetorisch gehaltenen Ausprüchen dogmatisch nicht viel ausgerichtet, weil uns Justin gar nichts Näheres über den Mittelbegriff zu sagen weiß, auf dem die Möglichkeit dieser Kraft der Erlösung, namentlich die Kraft von Sünde zu reinigen, ruhen soll. Nebri-

gens ist auch das bezeichnend, daß Justin das Werk Christi mit Vorliebe als Lehrthätigkeit auffaßt, und er von seinem διδάσκειν die ἀλλαγὴ und ἐπαναγωγὴ τῆ ἀνθρωπείου γένους (Apol. I. 23) die Abwendung und Befreiung von den Dämonen, und die Zuwendung zum wahren Gotte herleitet (Apol. I. 5, 14. Dial. cap. 83). Diese Lehre nennt er nun auch Gnade (Dial. c. Tryph. cap. 32): παρ' ἡμῶν μανθάνοντες τῶν σοφισθέντων (weise gemacht) ἀπὸ τῆς τῆ Χριστοῦ χάριτος. Aber es kommt nun wesentlich darauf an, ob Justin nicht nur die Gnade der Offenbarung und Erlösung als in Christo objectiv gegeben lehre, sondern die Gnade auch als Princip der Aneignung der in Offenbarung und Erlösung gegebenen Heilsgüter betrachte. In dieser Hinsicht ist nun unleugbar, daß er für die Erkenntniß und das Verständniß der im geschriebenen Worte vorliegenden Offenbarung eine erleuchtende Gnade voraussetzt (Dial. c. Tryph. cap. 58): γραφὰς ὑμῖν ἀνιστορεῖν μέλλω, οὐ κατασκευὴν λόγων (apparatum verborum) ἐν μόνῃ τέχνῃ ἐπιδείκνυσθαι σπεύδω· οὐδὲ γὰρ δύναμις ἐμοὶ τοιαύτη τίς ἐστιν, ἀλλὰ χάρις παρὰ Θεοῦ μόνῃ εἰς τὸ συνιέναι τὰς γραφὰς αὐτοῦ ἐδόθη μοι, und ebenso cap. 119: οἴεσθε ἂν ἡμᾶς ποτὲ, ὧ ἄνδρες, νενοηκέναι δυνηθῆναι ἐν ταῖς γραφαῖς ταῦτα, εἰ μὴ θελήματι τοῦ θελήσαντος αὐτὰ ἐλάβομεν χάριν τοῦ νοῆσαι; Es ist aber zu bemerken, daß diese erleuchtende Gnade hier wesentlich ausgesagt ist in Beziehung auf die Fähigkeit allegorisch-typischer Schriftdeutung, nicht eigentlich in Beziehung auf das subjective Heilsleben überhaupt. Es fehlt nicht an Stellen, wo Justin dem Worte selbst eine erleuchtende Kraft zuschreibt (Dial. c. Tryph. cap. 121): πρῶτος γὰρ αὐτοῦ (sc. Ἰησοῦ) ὁ τῆς ἀληθείας καὶ σοφίας λόγος καὶ φωτεινότερος μᾶλλον τῶν ἡλίου δυνάμεων ἐστι καὶ εἰς τὰ βάθη τῆς καρδίας καὶ τοῦ νοῦ εἰσδύνων. Allein wer möchte behaupten, daß in dieser Stelle, wo das Wort der Wahrheit in seiner Wirksamkeit mit der Sonne verglichen wird als Gegensatz zu der früheren Verehrung der Sonne, dieses Wort als Gnadenmittel im streng dogmatischen Sinne gedacht sey. Die Erleuchtung, φωτισμός, wird aber von Justin besonders an die Taufe geknüpft (Apol. I. cap. 61.): καλεῖται δὲ τοῦτο το λουτρὸν φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθάνοντων; allein wie glänzend auch Justin diese Wir-

kung der Taufe beschreibt, so läßt sich doch nicht erweisen, daß er wirklich eine durch den Taufact sich vermittelnde innere übernatürliche Erleuchtung unter dem *φωτισμός* verstanden; erinnern doch diese, wie die Beschreibungen der späteren griechischen Kirchenlehrer von den außerordentlichen Wirkungen der Taufe ganz nur an die Mysteriensprache, und sowenig diese eine übernatürliche Erleuchtung bei den Eingeweihten voraussetzt, so gewiß ist der nüchterne Sinn der Beschreibung der Väter von der Taufe als *φωτισμός* in der Regel nur der, daß der Getaufte von der heidnischen Unwissenheit zum Lichte der christlichen Wahrheit und Erkenntniß übergegangen ist. Wenn wir aber auch zugeben, daß wirklich übernatürliche Erleuchtung damit gemeint sey, so haben wir doch noch keine Wirkung der Gnade zur Belebung des Willens, zur Ermöglichung der Vollbringung des Guten. Es ist aber ganz sonderbar, wenn man sagt: es sey nicht abzusehen, warum die Erkenntniß, um zur richtigen Einsicht in die objectiv gegebene Wahrheit zu gelangen, der Gnade bedürfe, der Wille aber zur Vollbringung der guten Werke, also in der Aneignung der Erlösung ihrer eigentlich soteriologischen Seite nach, nicht; die Annahme des Ersteren und die Läugnung des Letzteren, dieser Widerspruch finde sich erst bei Pelagius (so Wörter S. 127). Warum soll aber dieser Widerspruch erst bei Pelagius sich finden müssen? Findet er sich doch unläugbar auch später noch als die einzige Concession, die man neben dem spröden *liberum arbitrium* dem Gnadenprincip macht. Daß nun aber Justin wirklich auch eine solche auf den Willen innerlich wirkende, neu schaffende und heilende Gnade gelehrt, kann mit Stellen, wie Apol. I. 65, doch gewiß nicht sicher belegt werden; denn wenn es hier heißt: wir bringen gemeinschaftliche Gebete sowohl für uns selbst, als die Erleuchteten (Getauften), sowie für alle andern Menschen allenthalben in rechtem Ernste, damit wir, nachdem wir die Wahrheit kennen gelernt, gewürdigt werden, auch in den Werken als gute Verwalter und als Beobachter der Gebote erfunden werden, damit wir das ewige Heil erlangen mögen, — so kann ja dieß alles eben sowohl nur verstanden werden von der göttlichen Hilfe und Unterstützung, wie sie durch die Weltregierung sich vollzieht. Mit mehr Schein könnte man sich berufen darauf,

daß an die Taufe bei Justin die Wiedergeburt nebst der Vergebung der Sünden geknüpft erscheint, aber wie schwankend ist dieser Begriff der Wiedergeburt selbst, oder eigentlich genauer gesagt, wie veräußerlicht ist er bei Justin. Die Wiedergeburt ist bei Justin einerseits der objective Act des Getauftwerdens selbst, andererseits die neue Grundstellung, die der Mensch als zum Christenthum Uebergetretener und durch die Taufe Aufgenommener einnimmt, sofern sie den Willen einschließt, die erkannte Wahrheit zu bethätigen und Gottes Gebote zu halten, wofür der Ausdruck *αἰεῖσθαι ἀναγεννησθαι* (Apol. I. 61 u. sonst) bezeichnend ist; daß aber unter der Wiedergeburt der principielle Empfang der Kraft des neuen Lebens durch übernatürliche Gnade zu verstehen sey, läßt sich aus den Stellen, wo Justin von dem *ἀναγεννασθαι* redet, nicht entnehmen. Es bestätigt sich dieß aber auch bei Justin durch die Art, wie die Grundbegriffe des *ordo salutis* aufgefaßt werden. Buße, Glauben, gute Werke sind primitiv und vorzugsweise That des Menschen, und wenn sie auch durch die Heilsanstalt der göttlichen Offenbarung mitbestimmt sind, so erhellt doch nicht, wie sie auch innerlich ermöglicht sind durch die Gnade des heiligen Geistes; dieß um so mehr, weil diese Begriffe selbst veräußerlicht und abgeschwächt sind, und ihr innerer organischer Zusammenhang aufgelöst ist. Wo ist bei Justin etwas zu spüren von der ganzen Tiefe der mystischen Anschauung des Evangeliums Johannis und der paulinischen Briefe, wornach im Glauben, in der Rechtfertigung und Heiligung göttliche und menschliche Thätigkeit, göttliches Mittheilen und menschliches Empfangen und menschliche Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit innerlich sich durchdringen, und das neue Leben des Gläubigen aus der göttlichgezeugten Gemeinschaft mit Christus sich organisch entfaltet. Darüber bemerkt Ritschl, die Entstehung der altkatholischen Kirche S. 310 ganz richtig: Anstatt des mystisch-psychologischen Begriffes des Glaubens wird bei Justin der sittliche Begriff des Glaubens und der guten Werke untergeschoben; wenn Justin auch die Absicht hat, dem Paulus zu folgen, ist er doch nicht im Stande, in dessen Dialektik einzugehen oder dessen Begriffsentwicklung zu reproduciren. Wenn ihm der Glaube in seiner Beziehung auf die Erlösungsthatsache in die Neue und die guten Werke zerfällt, so deutet dieß eben nur auf

eine solche Anschauung vom Christenthum hin, in welcher die sittliche Bethätigung der eigenen menschlichen Kraft die Bestimmung des Menschen durch Gott überwiegt und die göttliche That im Wesentlichen auf die Aufstellung der sittlichen Regel sich beschränkt. Daraan schließt sich dann ferner im Widerspruch mit der durch Christus bewirkten Sündenvergebung die Vorstellung, daß dieselbe eben durch das gerechte Leben, durch die Gesetzeserfüllung verdient werde; cf. dial. c. Tryph. 44: δι' ἧς ὁδοῦ ἄφεσις ὑμῖν τῶν ἁμαρτιῶν γενήσεται καὶ ἐλπίς τῆς κληρονομίας τῶν κατηγγελημένων ἀγαθῶν· ἐστὶ δὲ οὐκ ἄλλη ἢ αὕτη, ἵνα τοῦτον τὸν Χριστὸν ἐπιγνόντες καὶ λουσάμενοι τὸ ὑπὲρ ἁφέσεως ἁμαρτιῶν διὰ Ἡσαΐου κηρυχθὲν λουτρόν ἀναμαρτίτως τὸ λοιπὸν ζήσητε, ebenso dial. 123: ἡμεῖς Θεοῦ τέκνα ἀληθινὰ καλούμεθα καὶ ἐσμὲν, οἱ τὰς ἐντολὰς τοῦ Χριστοῦ φυλάσσοιτες, weiter ep. 134., Apol. I. 14, 15 seq. Bei Justin schon tritt die gesetzliche Abstumpfung und Veräußerlichung der paulinischen Gnaden und Heilslehre für Jeden, der sehen will, klar genug hervor. Es ist in der That eine eitle Ausflucht, daß, daß Justin über das adjutorium voluntatis viel kürzer rede, als über die Gnade der Erleuchtung, aus dem apologetischen Standpunkte Justins gegen Judenthum und Heidenthum zu erklären und zu sagen: wie sollten da die soteriologischen Probleme gelöst seyn, wo es sich um die Wahrheit des Christenthums, also um seine Existenz vorerst handelte. Gerade wenn es sich um eine Apologie gegen das Judenthum handelte, muß man fragen: warum dieselbe nichts von der speciifischen Art des Paulus, der doch auch gegen das Judenthum kämpfte, an sich habe. Hätte die paulinische Anschauungsweise in ihrer ursprünglichen Kraft in Justin gelebt, so hätte sich dieß nimmermehr in dieser Weise in seinen Schriften verbergen können. Man erkläre also nicht aus äußerlichen Gründen, was seine volle und ausreichende Erklärung in der ganzen wohl zusammenstimmenden theologischen Individualität Justins selbst findet. Schließlich müssen wir zur Bestätigung auch noch verweisen auf die Art, wie Justin das Christenthum zum Heidenthum und Judenthum in's Verhältniß setzt in Beziehung auf das sittliche Leben und die Erlangung des Zieles der Seligkeit. Apol. I. 46. sagt Justin: Diejenigen Heiden, welche mit Vernunft μετὰ λόγον gelebt haben, sind Christen, auch wenn

sie für ἄθροι gehalten worden sind, wie bei den Hellenen Sokrates, Heraklit und andere, bei den Barbaren Abraham, Elias und viele andere; im Dialog mit Tryphon cap. 45 wirft dieser die Frage auf: ob die Juden, welche zwar vor Christus, aber dem durch Moses gegebenen Gesetze gemäß gelebt hätten, gleich Jacob, Enoch, Noa leben werden in der Auferstehung oder nicht? Darauf antwortet Justin: wenn Ezechiel sage, selbst Noa, Daniel und Jacob würden, wenn sie um ihre Söhne und Töchter bäten, dieselben nicht erhalten, sondern Jeder werde durch seine eigene Gerechtigkeit selig, so folge daraus, daß auch diejenigen selig werden, welche dem mosaischen Gesetze gemäß gelebt haben; denn was im Gesetze des Moses geboten sey, sey das von Natur Gute, Fromme und Gerechte, und sey nur um der Herzenshärtigkeit willen auch noch als gesetzliches Statut aufgestellt worden. Diejenigen nun, οἱ τὰ κατ'όλου καὶ φύσει καὶ αἰώνια καλὰ ἐποιοῦν, seyen Gott wohlgefallig und werden durch Christus bei der Auferstehung gleich denen, die vor ihnen gerecht waren, wie Noa, Enoch, Jacob, selig werden mit denen, welche diesen Christus, den Sohn Gottes, anerkannt haben. Von jeher hat man diese Stellen anstößig und beschwerlich gefunden und in allerlei Weise zu entnerven und zu mildern gesucht. Es ist aber durchaus verkehrt, diesen Aussprüchen ihre directe Bedeutung nehmen zu wollen durch Gegenüberstellung der Stellen, wo Justin in apologetischem Interesse zeigt, wie man auf dem Wege des Judenthums und Heidenthums, wie es nun ist, nicht selig werden könne, sondern an Christus und seine Gnade verweist, wie dial. c. Tryph. cap. 64., cap. 32. etc. Dieß schließt für ihn nicht aus, daß die Heiden, wenn sie μετὰ λόγου gelebt, und die Juden, wenn sie die mosaischen Gebote, als die positive Sanction des Natürlichguten befolgt haben, selig werden wie die Christen. Aber Justin sagt nun auch nicht, daß jene selig werden durch Christus, außer etwa in dem Sinne, daß Christus der λόγος ist und an diesem λόγος das ganze, also auch vorchristliche Menschengeschlecht participirt, was aber nun dartum nicht weniger das eigene Thun des Menschen ist. Eine absolute Nothwendigkeit des christlichen Erlösungswerkes für alle Menschen nimmt er also nicht an, womit ganz wohl bestehen kann, daß er jene Nothwendigkeit ausspricht für die Menschheit, wie sie nun

thatsächlich zuletzt geworden war, wie Pelagius nachher dieß auch annimmt. Wie nachdrücklich Justin dann aber auch es ausspricht, daß man nur durch die Gnade des Herrn selig werden könne, so haben wir damit noch nicht das Recht zu folgern: Justin fordere für das wirkliche Seligwerden eine innerlich wirkende Gnade und begnüge sich nicht mit dem allgemeinen Begriff von Gnade, wie wir ihn oben bei ihm fanden. Ja wir können diese Folgerung um so weniger zugeben, weil dann Justin consequenterweise ein Gerech- und Seligwerden der Juden und Heiden vor Christus durch eigene Kraft ganz hätte leugnen müssen wie Augustin. Daß man aber die Schwierigkeit nicht lösen kann durch die Berufung auf die Höllenfahrt Christi, von der Justin redet, weil diese höchstens die Bedeutung der Ankündigung des Heils hat, darüber vergleiche man die Bemerkungen von Semisch, Justin, II. Band S. 413, 414.

Wenn wir uns nun weiter zu Irenäus wenden, so könnten wir von ihm an sich, da er doch weit mehr schon eine dogmatische Art hat als Justin, auch über unsern Gegenstand etwas Schärferes und Eingehenderes erwarten; aber in dem uns erhaltenen Hauptwerke richtet sich schon sein Interesse gerade auf unsere Lehre weniger. Für Irenäus war es besonders wichtig, die Willensfreiheit gegen die Gnostik zu vertheidigen, namentlich gegen die gnostische These von dem *φύσει σωζεσθαι*, gegen die Meinung, daß die menschliche Natur nicht convertibel sey, daß die *φύσει ἀγαθὰ ψυχὰι*, welche das *σπέρμα* der Erwählung in sich haben, schlechthin selig werden, und die *φύσει πονηραὶ*, auch wenn sie wollten, nicht gut werden und selig werden können (advers. haeres. I. 6, 7). Mit großem Nachdruck stellt er diesem Grundirrtum den ethischen Standpunkt des Christenthums gegenüber, wornach das Gerech- und Seligwerden nicht Sache der Natur seye, sondern der sittlichen Freiheit und ihrer Bethätigung (II. 29, IV. 15, IV. 37. §. 1, 2, 4, qui operantur bonum, gloriam et honorem percipient, quoniam operati sunt bonum, quum possint non operari illud; hi autem, qui illud non operantur, iudicium iustum excipient Dei, quoniam non sunt operati bonum, quum possint operari illud). Damit hängt unmittelbar weiter zusammen, daß Irenäus im gleichen ethischen Interesse darauf dringt,

das sittlich religiöse Leben sich als eine allmählich vom Unvollkommenen zum Vollkommenen aufsteigende Entwicklung zu denken; darin liegt ihm schon der Unterschied des Menschen von Gott, dem *ἀγέννητος*, der von vornherein das ist und seyn muß, was er ist, während der Mensch als Geschaffener erst werden muß, was er seyn soll, und ebenso der Unterschied des Menschen als eines vernünftigen freien Wesens vom unvernünftigen Thiere (IV. 38 u. sonst); nur dadurch gewinnt auch alles Thun des Menschen einen sittlichen Werth, kann mit Recht vom Belohnen und Bestrafen durch die göttliche Gerechtigkeit die Rede seyn (III. 25). Aus allem dem folgt zunächst allerdings noch kein Pelagianismus; dieß muß sich erst ergeben aus dem Verhältniß, in welches der Begriff der Freiheit zu dem der Sünde einerseits und dem der Gnade andererseits gesetzt wird. Ob nun Irenäus, wie neuerer Zeit mehrfach ausgesprochen worden (Dunker, die Christologie des h. Irenäus S. 132 und Dorner, Christologie I. Bd. S. 482) schon die Grundelemente der augustinischen Theorie von der Erbsünde hat, ist nach der Stelle V. 16 und andern immerhin noch sehr zweifelhaft. Nach der Stelle V. 16 in Deum *ἐν τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν, μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ τὴν ἐντολὴν, ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ Ἀδὰμ ἀποκατηλλάγημεν ὑπὴρκοσι μέχρι θανάτου γε- νόμενοι. Οὐδὲ γὰρ ἄλλῳ τινὶ ἤμεν ὀφειλέται ἀλλ' ἢ ἐκεῖνῳ, οὐ καὶ τὴν ἐντολὴν παρέβημεν*, ebenso V. 17: *ἔστι δὲ οὗτος ὁ δημιουργός, cujus et praeceptum transgredientes inimici facti sumus ejus*. Näher wird III. 18 gesagt: *ὥσπερ γὰρ διὰ τῆς παρακοῆς τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ πολλοὶ καὶ ἀπέβαλον τὴν ζωὴν*. Ebenda selbst: *perdideramus in Adam — secundum imaginem et similitudinem Dei esse; dann positiv III. 22: quemadmodum illa (Eva) inobediens facta et sibi et universo generi humano causa est facta mortis, V. 19: et quemadmodum adstrictum est morti genus humanum per virginem, salvatur per virginem*. Es ist nun gewiß unbestreitbar, daß in diesen Aussprüchen nicht bloß die Zeitfolge zwischen dem allgemeinen Verderben und dem Falle der ersten Menschen liegt, auch nicht die Vorstellung nur, daß Adam durch die Macht des bösen Beispiels alle Menschen zu gleicher Sünde verführt habe und diese dadurch in die gleiche Strafe verfallen seyen; sagt doch

Irenäus wenigstens in Beziehung auf den Tod, daß wir per priorem generationem mortem haereditavimus, der Tod mithin mit Nothwendigkeit und unmittelbar auf alle Nachkommen Adams als solche übergehe. Aber die Frage ist nun, ob auch Irenäus eine Vererbung des geistigen Verderbens von Adam her oder einen innern causalen Zusammenhang zwischen dem sündhaften Charakter der Gattung und der That Adams annehme. Das wäre gewiß oder könnte gewiß zu seyn scheinen, wenn *θάνατος* mors bei Irenäus wirklich, wie man meint, im weiteren Sinne zu nehmen wäre als Verlust von allem dem, worin das wahre Leben besteht, mithin positiv als sittliches Verderben. Es muß zwar zugegeben werden, daß Irenäus das Wort *θάνατος* auch in solch weiterem Sinne gebraucht, wie V, 27. Allein in den Stellen, wo Irenäus den *θάνατος* in Zusammenhang bringt mit der adamitischen That, kann das Wort zunächst nur vom leiblichen Tod verstanden werden. Ja nicht einmal daraus, daß Irenäus durch den Sündenfall Adam den heil. Geist verlieren läßt, ist unmittelbar der Schluß zu ziehen, daß eine innere Störung der sittlichen Natur für die Gattung die Folge gewesen. Dieß ergibt sich aus einer genaueren Betrachtung dessen, was Irenäus lehrt über das Wesen des Menschen, die Beschaffenheit Adams vor dem Falle, und die vollendete Darstellung der menschlichen Natur in Christo. Der vollkommene Mensch ist nach ihm *commixtio et adunitio animae assummentis Spiritum Patris, et admixta ei carni quae est plasmata secundum imaginem Dei* V, 6, §. 1 und V, 9, 1. Diese Vollendung der Menschennatur ist aber erst in Christo erschienen V, 1, 1 *verbum Patris et Spiritus Dei, adunitus antiquae substantiae plasmationis Adae, viventem et perfectum hominem effecit, capientem perfectum Patrem*; Christus heißt ebenda selbst *spiritalis* (cf. Dunfer p. 207 seq.). In Adam kann daher diese Vollendung noch nicht gegeben seyn, ist ja dieß gerade die Bestimmung des Menschen, sie erst als Ziel einer längeren Entwicklung zu gewinnen, gleichwohl muß der Anfang davon auch in Adam schon gesetzt seyn, wie dieß hervorgeht aus den Aussagen des Irenäus über das Bild Gottes und die Aehnlichkeit Gottes, nach welchen Adam geschaffen. Die Unterscheidung von beidem ist zwar etwas schwankend, im Allgemeinen aber trifft sie doch

darin zusammen, daß der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen ist als Leib und Seele, und als darin angelegt in die vollkommene Gemeinschaft mit Gott erhoben zu werden, nach der Ähnlichkeit aber, sofern er diese Gemeinschaft erlangen soll durch Christus als den menschengewordenen λόγος und den durch ihn vermittelten Vollbesitz des Geistes V, 16. Weil aber der Mensch eben auf dieses Ziel angelegt ist, muß auch in Adam schon der Anfang dieser *ὁμοίωσις* seyn, mithin auch eine Wirksamkeit des göttlichen Geistes auf ihn stattfinden, weshwegen Irenäus V, 16, 2 von einem ἀποβάλλειν der *ὁμοίωσις* bei Adam reden kann und III, 23 eam quam habui a spiritu sancto stolam amisi per inobedientiam. Schon dieser äußerst bezeichnende Ausdruck stola (man vergleiche damit die späteren Bezeichnungen der justitia originalis in der katholischen Lehre) und das, was er in Beziehung auf die Schöpfungsgeschichte über das Verhältniß der πνοή und des πνεύμα sagt, beweist, daß der Besitz des heiligen Geistes oder der Antheil an ihm nur zur ursprünglichen Natur des Menschen in Adam hinzukam, und so der erste Mensch über seine natürliche Unvollkommenheit relativ hinausgehoben werde; cf. die Ausdrücke, elevare V, 9, 1, sublevare in vitam Dei, stimulum admiscere infirmitati carnis, absorbere infirmitatem carnis, die zwar nicht unmittelbar auf die Natur Adams an sich angewendet sind, aber theils dem Zusammenhang nach, theils nach der Consequenz des ganzen Standpunkts, den Irenäus einnimmt, auch auf die Natur Adams zu beziehen sind. Darnach ist nun die Folge des Sündenfalles, der Verlust der stola quam habuit homo a spiritu sancto, das Zurücksinken der menschlichen Natur in ihre nackte Creatürlichkeit, in die infirmitas, welche sie als endliche geschaffene an sich hatte, in die Unvollkommenheit, welche ihr als einer entwicklungsbedürftigen zukam. Man kann nicht erweisen, daß Irenäus dem Fall Adams einen innerlich corrumpirenden Einfluß auf die sittliche Natur des Menschen zugeschrieben und eine von ihm aus fortgepflanzte innere Schwächung der Willenskraft zum Guten angenommen, sondern es ist nur der Zustand des Mangels und der Privation der sich selbst überlassenen, des donum des Geistes beraubten Menschennatur, was mit dem Falle eingetreten, der nur in dem weiteren uneigentlichen Sinn corruptio genannt

werden könnte, wie Thomas von Aquino und Bellarmin auch von einer *vulneratio naturae* reden. Insofern steht allerdings das Sündigen Aller in einem causalen Verhältnisse, aber nicht in einem innern oder wenigstens nicht in dem innern causalen Verhältnisse zur That Adams, daß unmittelbar durch die That Adams in der Menschennatur selbst eine Deterioration entstanden und auf dem Wege der Zeugung sich fortgepflanzt hätte. — Demnach werden wir ein Recht haben, in Jrenäus Lehre vom Sündenfall und seinen Folgen eher eine Vorläuferin der späteren katholischen als der augustinischen und protestantischen zu finden, wobei noch zu bemerken ist, daß auch die Behauptung: Jrenäus nehme nicht nur eine schon mit der Geburt gesetzte nothwendige Theilnahme aller Menschen an den Folgen der Sünde Adams an, sondern auch eine so innige Gemeinschaft aller natürlichen Nachkommen des ersten Menschen mit ihrem Stammvater, daß Adams Sünde zugleich die ihrige ist, und daß sie wie an seiner Strafe so auch an seiner Schuld in gewissem Sinne realen Antheil haben (Dunker l. c. p. 144) — zwar den Wortlaut der oben angeführten Stellen, V. 16 u. 17 und III. 18, für sich hat, aber auf der andern Seite um so mehr noch Zweifeln unterliegen muß, als sie eine zu vermittelte Ansicht vom Wesen des Urmenschen in seinem Verhältnisse zur Gattung voraussetzt, und Jrenäus sich allerdings Adam als Repräsentanten des Menschengeschlechtes dachte, aber gewiß noch nicht als die reale, substantielle Einheit der Gattung wie die späteren Lehrer; daß das Verhältniß Christi als des zweiten Adam zur Gattung, das Jrenäus lehrt, nicht zur Stütze jener Ansicht dienen kann, werden wir unten sehen. Ist nun die Lehre des Jrenäus vom Sündenfall und seinen Folgen so aufzufassen, wie wir oben nachgewiesen, dann läßt sich einfach begreifen, warum Jrenäus nicht von einem störenden und verkehrenden Einfluß der That Adams auf den menschlichen Willen redet, und wir werden uns die Ausflucht nicht gefallen lassen: es geschehe dieß vermöge des Gegensatzes, in welchen der Begriff der Freiheit bei ihm zum Gnosticismus gestellt sey, und worin er nur als abstractes Wahlvermögen begriffen werden könne. Nein, wenn auch der Mensch nicht mehr ist, wie vor dem Fall, so hat er doch nach Jrenäus noch das *liberum arbitrium* als Wahl und Kraft zum Guten

IV. 37 §. 4 und 5 et non tantum in operibus sed etiam in fide liberum arbitrium hominis servavit dominus dicens: secundum fidem tuam fiat tibi; es fällt ihm aber auch an so vielen andern Stellen, wo er von der Freiheit des Willens und dem, was der Mensch thun soll, um sein Ziel zu erreichen, nicht ein zu distinguiren zwischen dem freien Willen an sich und einer in ihm eingetretenen Schwächung. Doch es könnte dieß ja in den Aussagen enthalten seyn, die auf das Verhältniß der Freiheit zur Gnade sich beziehen. In dieser Hinsicht ist es nun in der That nicht schwer, eine Reihe von Stellen beizubringen, in welchen Irenäus aus sagt, daß die Güte und Kraft Gottes zur menschlichen hinzutreten müsse, damit dieser sein Ziel erreichen könne, wie es Irenäus mehrmal ausdrückt, *τὴν εἰς αἰὲν παρανομήν* erlange (IV. 38, 3, V. 2, 3), und ebenso Stellen, in denen ein der göttlichen Thätigkeit zum Heile des Menschen entsprechendes Verhalten des Menschen gefordert wird, wie vor allem IV. 39: oportet enim te primo quidem ordinem hominis custodire, tunc deinde participari gloriae Dei. Non enim tu Deum facis sed Deus te facit. Si ergo Dei opera es, manum artificis tui expecta, opportune omnia facientem; praesta autem ei cor tuum molle et tractabile, et custodi figuram, qua te figuravit artifex. Custodiens autem compaginationem, ascendes ad perfectum; ab artificio enim Dei absconditur, quod est in te, lutum (ein ganz bezeichnender Ausdruck). Facere enim proprium est benignitatis Dei, fieri autem proprium est hominis naturae. Si igitur tradideris ei, quod est tuum, id est fidem in eum et subjectionem, recipies ejus artem et eris perfectum opus Dei. Damit läßt sich nun gewiß noch nicht viel ausrichten, weil die Art des göttlichen Wirkens damit doch nur sehr allgemein ausgesagt ist, und ebenso auch die Art des menschlichen Wirkens. Einen genaueren Aufschluß können wir zunächst erwarten durch die bekannte Theorie des Irenäus von der Menschwerdung Gottes in Christo und der Herstellung und Vollendung der menschlichen Natur in seiner Person; cf. III. 18, filius Dei, existens semper apud patrem, incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in se ipso recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdidideramus in Adam, i. e. secundum imaginem et similitudinem

esse, hoc in Christo Jesu reciperemus; noch deutlicher V. 16: ἐν τοῖς πρόσθεν χρόνοις ἐλέγετο μὲν κατ' εἰκόνα Θεοῦ γεγονέναι τὸν ἄνθρωπον, οὐκ ἐδείκνυτο δὲ. Ἐπεὶ γὰρ ἀόρατος ἦν ὁ Λόγος, οὐ κατ' εἰκόνα ὁ ἄνθρωπος ἐγεγόνει. Διὰ τοῦτο δὴ καὶ τὴν ὁμοίωσιν ῥαδίως ἀπέβαλεν. Ὅποτε δὲ σὰρξ ἐγένετο ὁ Λόγος Θεοῦ, τὰ ἀμφοτέρω ἐπεκύρωσε· καὶ γὰρ τὴν εἰκόνα ἐδείξεν ἀληθῶς, αὐτὸς τοῦτο γεγόνενος ὕπερ ἣν ἡ εἰκὼν αὐτοῦ· καὶ τὴν ὁμοίωσιν βεβαίως κατέστησεν συνεξομοιώνσας τὸν ἄνθρωπον τῷ ἀοράτῳ Πατρὶ, cf. auch III, 20, wobei besonders zu beachten ist, daß in Christus der spiritualis homo dargestellt, also der heilige Geist mit der menschlichen Natur wieder verbunden ist (III. 22, 3 u. sonst). Wenn nun aber Irenäus nicht müde wird in der Ausführung des Sages, wie Christus in seiner Person die Gattung repräsentire und vollendet habe und in ihm objectiv das Heil und Leben gegeben ist, so ist er dagegen viel sparsamer in der Nachweisung, wie das in Christo gewonnene Heil nun dem Einzelnen angeeignet und zu Theil wird. Mit Rücksicht darauf, daß der vollkommene Mensch aus caro, anima und spiritus besteht, sagt Irenäus V, 9 §. 2, daß quotquot timent Deum et credunt in adventum filii ejus et *per fidem* constituunt in cordibus suis *spiritum Dei*, tales homines dicentur et mundi et spirituales Deo, quia habent spiritum patris, qui emundat hominem et sublevat in vitam Dei, ebenso V, 10, 2, wo er das assumere des spiritus mit der Verwandlung des wilden Delbaums vergleicht, der nun Frucht bringt; weiter 12. 2, 3, wo er nachweist, wie nun erst in Folge des προελαμβάνειν πνεῦμα der Mensch die fleischlichen Begierden ablege und ein neuer Mensch in guten Werken werde. Im dritten Buche cap. 17, 2 sagt Irenäus: wie die trockene Erde, wenn sie keine Feuchtigkeit empfängt, keine Früchte hervorbringt, so würden auch wir, die wir dürres Holz waren, nunquam fructificaremus vitam, sine superna voluntaria (aus Gottes Willen kommenden) pluvia; aber es wird auch noch besonders ausgesprochen V, 9, 3, daß wir, da wir ohne den heiligen Geist nicht selig werden können, διὰ τῆς πίστεως καὶ τῆς ἀγνῆς ἀναστροφῆς, müssen συντηρεῖν τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ, damit wir nicht des Geistes verlustig auch das Reich Gottes verlieren, weil das Fleisch für sich das Reich Gottes nicht erben kann. Wenn nun in diesen und

ähnlichen Aussprüchen des Irenäus das Verhältniß von Gnade und Freiheit ganz der Forderung des Dogma's gemäß als ein innerliches Zusammengreifen der schöpferisch umbildenden und aus-
gestaltenden Kraft des heiligen Geistes und der menschlichen freien
Empfänglichkeit, aus der erst die neue Selbstthätigkeit des Gutes-
thuns hervorgeht, gedacht zu werden scheint, so tritt dem, nur
auf der andern Seite die unlängbare Thatsache gegenüber, daß
auch Irenäus in der Lehre von Heilsaneignung selbst hinter Paulus
zurückbleibt und einer gesetzlichen Auffassung des Christenthums
huldigt. Das Jes. 2, 3, 4 verkündigte, für alle Völker bestimmte
Gesetz ist in Christus erschienen, wie Irenäus IV, 34, 4 sagt,
und dieses Gesetz nennt er, an den Sprachgebrauch des Paulus
sich anlehnd, *lex libertatis*, aber den Sinn dieser Bezeichnung
erreicht er doch weit nicht, weil er darunter nicht die neue Ord-
nung der Befreiung von der Knechtschaft des Gesetzes als eines
solchen versteht, sondern nur eine andere vollkommnere von den
äußerlichen Schranken und Satzungen freie Gesetzgebung; das Chri-
stenthum faßt er also selbst unter den Gesichtspunkt einer Reihe von
Geboten, die der Christ zu erfüllen hat; cf. IV, 9, 1: *Dominus
servis quidem et adhuc indisciplinatis condignam tradens legem,
liberis autem et fide justificatis congruentia dans praecepta.*
Man greife aber nur nicht diese Anwendung des paulinischen Aus-
drucks: gerechtfertigt durch den Glauben zur Widerlegung heraus,
denn vergeblich würden wir nach einer Ausführung dieses pauli-
nischen Grundgedankens bei ihm suchen, wie Ritschl l. c. p. 328
mit Recht bemerkt. Liest man die cap. 15 u. 16 des 18. Buches
im Zusammenhang, so ist ganz klar, wie Irenäus den alten und
neuen Bund unter den gleichen Gesichtspunkt des Gesetzes stellt
und nur einen quantitativen Unterschied unter ihnen annimmt, und
ebenso nun auch die Stellung des Menschen als eine der Art nach
gleiche, als Gesetzeserfüllung beschreibt, oder wenn er von der Liebe
redet, als dem, was dem Christen zukommt, sie als die major und
dazu noch verbunden mit größerer Furcht bezeichnet; cf. IV. 16:
*haec ergo, quae in servitutum et in signum data sunt illis (denen
unter dem alten Bunde), circumscipsit (abgeschnitten) novo liber-
tatis Testamento. Quae autem naturalia, et liberalia et communia
omnium, auxit et dilatavit sine invidia largiter donans hominibus*

per adoptionem Patrem scire Deum et diligere eum ex toto corde et sine adversatione sequi ejus verbum, non tantum abstinentes a malis operationibus sed etiam a concupiscentiis earum; auxit autem etiam timorem; filios enim plus timere oportet quam servos et majorem dilectionem habere in patrem; cf. auch IV. 13, 2. Wenn wir nun diese geschliche Anschauung vom Christenthum in Anschlag nehmen, dann müssen auch die oben angeführten Aussprüche über die Freiheit und Kraft des Willens noch eine ganz andere Bedeutung gewinnen, und ebenso erleidet auch das, was er von der Gnade des heiligen Geistes sagt, dadurch eine wesentliche Einschränkung. Von der Heilsaneignung aus betrachtet, wird das Wirken des heiligen Geistes oder der aneignenden Gnade zu einem Hinzutreten der göttlichen Kraft zu der menschlichen Kraft, durch welches die relative Schwachheit der letztern gesteigert und gehoben wird, zu einer Ergänzung und Potenzirung des Natürlichen, indem das donum spiritus sancti dazu gekommen, wenigstens ist dieß die nothwendige Consequenz, mag sich auch Irenäus nicht darüber klar geworden seyn. Denn dabei wird es doch sein Bewenden haben müssen, daß wenn durch den Sündenfall keine innere Störung und Verfehrung eingetreten seyn soll, auch nicht durch die Gnade eine innere Heilung erzielt werden kann, und ebenso, daß, wo die Freiheit wesentlich Sponsantität der eigenen Kraft seyn soll, eine wahrhaft innerliche Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen nicht Platz greifen kann. Stellt man nun dem die ganze Darstellung und Behandlung der Lehre von der Person und dem Werke Christi bei Irenäus entgegen, die Art, wie er in Christo das Göttliche und Menschliche in eins gebildet werden und damit die Menschheit im Princip geheiligt und vollendet werden lasse, so würde sich's vor allem auch noch fragen, ob jene Ineinsbildung des Göttlichen und Menschlichen in Christo wirklich so rein und harmonisch durchgeführt sey, und nicht auch hier das Verhältniß beider Factoren äußerlicher gehalten sey, als es dem ersten Anblick nach scheint; aber wir wollen dieß nicht näher untersuchen, da diese Frage bei späteren griechischen Lehrern, die einen ähnlichen Weg einschlagen, noch wichtiger wird; dagegen aber müssen wir darauf hinweisen, daß man nicht ohne Weiteres den aufgezeigten Mangel in der Soterio-

logie decken kann mit der Berufung auf die Christologie, in welcher die richtige Anschauung von der Soteriologie wenigstens dem Princip nach enthalten sey, wenn auch die Consequenzen nicht im Einzelnen gezogen seyen; denn dieses Nebeneinander einer bessern Christologie und einer mangelhaften Soteriologie oder der Widerspruch zwischen beiden hat, wie wir bei den späteren Lehrern sehen werden, einen ganz andern Sinn.

In der Reihe der bedeutenderen Kirchenlehrer haben wir nun sofort die Alexandriner über unsern Gegenstand zu hören. Man sollte meinen, bei ihnen wenigstens müsse jeder Versuch, sie der spätern augustinischen Lehre anzunähern, mißlingen und doch hat man es an solchen Versuchen nicht fehlen lassen. Mag man sich aber auch noch so sehr darauf streifen, daß es nicht stricte die pelagianische oder semipelagianische Lehre von Gnade und Freiheit sey, was wir bei ihnen finden, so werden wir doch immerhin beweisen können, daß ihnen der Begriff der *gratia interna salutaris*, einer innerlichen Vermittlung der übernatürlichen Gnadenwirksamkeit und der menschlichen Freiheit fehle und fehlen müsse, sobald man nur ihr System im Zusammenhang ansieht und sich nicht bloß in einen Kleinhandel mit einzelnen Stellen einläßt, welche bei Schriftstellern wie Clemens und Origenes bei ihrer oft so rhetorischen Sprache sich bald dahin bald dorthin ziehen lassen. Bekanntlich ist auch für Clemens und Origenes die menschliche Freiheit als Vermögen der Selbstbestimmung und Wahl zwischen Gut und Böse eine Cardinalidee, wie denn Clemens sie ausdrücklich vertheidigt gegen die basilidianische Lehre vom *πῶσι σωζομαι*, Strom. II. 433 (Potter). Aber es läßt sich nun auch nicht beweisen, daß Clemens eine durch die adamitische That verursachte innere Schwächung des sittlichen Vermögens gelehrt habe. Wir wollen nicht in eine weitläufige Erörterung der streitigen Hauptstelle III. 16. p. 556, 557 eintreten und mögen zugeben: die Stelle negire nicht die sündige Befleckung des Kindes überhaupt, sondern die Befleckung desselben durch eigene Sünde oder durch die Zeugung, insofern als diese selbst etwas Sündhaftes seyn sollte, allein sie enthält darum doch keine auch nur stillschweigende Bejahung der Erbsünde als solcher, denn Clemens erklärt ja den Satz: meine Mutter hat mich in Sünden empfangen, von der *συνήθεια* des Sündigens, die von

Mutterleibe an im Menschen gebildet, und redet von den *πρωταὶ ἐκ γενέσεως ὀρμαὶ, κατ' ἃς θεὸν οὐ γινώσκομεν*; es ist die Schwachheit und Unwissenheit, in der wir uns von Natur befinden, ehe wir Gott erkennen, Strom. VII. 16. p. 894, 895: *δύο εἰσὶν σχεδὸν ἀρχαὶ πάσης ἀμαρτίας, ἀνοία καὶ ἀσθένεια*, setzt aber dann hinzu: *ἄμφω δὲ ἐφ' ἡμῖν τῶν μῆτε ἐθελόντων μανθάνειν· μῆτε αὖ τῶν ἐπιθυμιῶν κρατεῖν*. Darnach ist es nun zurecht zu legen, wenn er Paedagog. III. 12 sagt: *τὸ μὲν γὰρ ἐξαμαρτάνειν πᾶσιν ἔμφυτον καὶ κοινὸν*. Ist eben in dieser Stelle die Sündlosigkeit des *Λόγος* auf seine göttliche Natur zurückgeführt, auf sein absolutes Wesen, so folgt daraus unmittelbar, daß beim Menschen das Sündigen seinen Grund hat in seiner creatürlichen Beschränktheit und natürlichen Brechlichkeit. Dann hebt Clemens ja aber auch den Einfluß des Beispiels und der Erziehung hervor, Strom. VII, 839. Dieses Resultat läßt sich nun nicht abschwächen durch die Behauptung, daß diese Bestimmungen nur am Gegensatz (gegen die Gnosis hauptsächlich) gewonnen seyen, und die andere ergänzende Seite des Begriffs der Erbsünde, weil nicht durch den Gegensatz provocirt, nicht zum Vorschein komme; denn jene Bestimmungen des Clemens hängen offenbar mit seinem ganzen System zusammen; ebensowenig kann man sagen, daß Clemens einen innern Zusammenhang zwischen unserer Sündhaftigkeit und der Sünde Adams nicht geläugnet haben könne, weil sonst nicht die durchgängige Allgemeinheit der Sünde von ihm angenommen seyn könnte (Kuhn, loc. cit. p. 470), als ob nicht auch Rationalisten die Allgemeinheit der Sünde als natürliche annähmen, ohne einen Causalzusammenhang mit der Sünde Adams zuzulassen. Die Nothwendigkeit der Gnade lehrt er nun allerdings auch, aber es fragt sich nur, wie er ihren Begriff faßt. Gnade ist dem Clemens schon in der Weltregierung und Vorsehung gegeben, Strom. VI, p. 817, dann redet er oft so schwebend und allgemein von Gnade, daß es schwer zu sagen ist, was er bestimmt damit meine. Man nehme nur z. B. die Stelle Strom. V, 1. p. 647: *χάριτι γὰρ σωζόμεθα οὐκ ἀνευ μέντοι τῶν καλῶν ἔργων· ἀλλὰ δεῖ μὲν πεφυκότας πρὸς τὸ αἰγαθόν, σπουδὴν τινα περιποιήσασθαι πρὸς αὐτό· δεῖ δὲ καὶ τὴν γνώμην ὑγιῆ κεκτῆσθαι, τὴν ἀμετανόητον πρὸς τὴν θήραν*

τοῦ καλοῦ· πρὸς ὅπερ μάλιστα τῆς θείας χάριτος χορήζομεν, διδασκαλίας τε ὀρθῆς καὶ εὐπαθείας ἀγνῆς καὶ τῆς τοῦ πατρὸς πρὸς αὐτὸν ὀλκῆς, kommen wir damit sicher über etwas hinaus, was nicht auch Pelagius unterschreiben könnte? Etwas weiter scheint die Stelle zu führen Strom. VII, 7. p. 860: Gott haucht Denen, die es unternommen haben, ein gutes Leben zu führen, Kraft ein zum ferneren Heil, indem er die Einen bloß ermahnt, Andern aber, die aus sich würdig geworden, auch Beistand leistet; wie der Arzt Gesundheit Denen verschafft, welche zur Gesundheit mitwirken, so verschafft Gott das ewige Heil Denen, welche mitwirken zur Gnosis und gutem Handeln. Aber kann man denn aus diesen Worten beweisen, daß eine gratia praeveniens interna von Clemens vorausgesetzt werde, welche vor allem das Heilsleben im Princip, die Wiedergeburt erzeuge? Bedenkt man, wie schwebend der Offenbarungsbegriff bei Clemens ist, wie fließend der Unterschied des Uebernatürlichen und Natürlichen in seiner Lehre vom Logos erscheint, so läßt sich auch in der Lehre von der Heilsaneignung keinerlei klares und bestimmtes Festhalten des heiligen Geistes als des übernatürlichen Gnadenprincips, im Unterschiede von der allgemein göttlichen Wirksamkeit und im Verhältniß zur menschlichen Thätigkeit erwarten. Auch der gnostische Selbstständigkeitsgeist und Aristokratismus, welchen Clemens so unverholen ausspricht, ist doch gar nicht so angethan, wie wenn er mit einer tiefern Erkenntniß des christlichen Gnadenprincips zusammen bestehen könnte, so begeistert er auch von Christus und dem durch ihn gewonnenen Heil zu reden und zu singen weiß. Daß hierin der hellenische Geist nachwirkt, kann man doch unmöglich verkennen, und wird damit nicht ausgeschlossen, daß sie die Offenbarungswahrheit lehre „der Mensch sey nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen und besitze deshalb freien Willen“, denn das ist ja eben das Eigenthümliche namentlich bei den alexandrinischen Lehrern, daß das Hellenische bei ihnen christlich modificirt ist, und eben so gewiß auch das Christliche hellenisch, eine Thatsache, ohne deren Anerkennung das ganze System dieser Männer nicht verstanden werden kann. Daß aber nun Origenes tiefer in unser Problem eingedrungen, als sein Lehrer Clemens, folgt schon daraus, daß er denselben überhaupt durch schärfere Begriffe und systematischeres

Denken übertrifft. Mit welcher Entschiedenheit Origenes die Freiheit als Vermögen spontaner Selbstbestimmung vertheidigt, bedarf um so weniger einer genaueren Nachweisung, als diese Idee von der Freiheit eine sein ganzes System wesentlich mitbedingende ist, weswegen er ja auch in seiner Hauptschrift: *de principiis* dieser Lehre ein eigenes Buch widmet. Auf der Freiheit, als dem Vermögen des *κινουῦσθαι ἐξ ἑαυτοῦ* dem *αὐτεξούσιον* beruht ihm der Unterschied des Menschen als vernünftig lebendigen Wesens vom Thiere und den untergeordneten Stufen des Daseyns, auf ihr alle Bedeutung des sittlichen Handelns, *contra Celsum* IV, 3. *ἀρετῆς μὲν ἐὰν ἀνέλῃς τὸ ἐκούσιον, ἀνεῖλες αὐτῆς καὶ τὴν οὐσίαν*. Vermöge dieser Freiheit kann der Mensch nicht nur das Gute, sondern auch das Böse wählen, er soll aber dem Willen Gottes gemäß und nach der Forderung seiner Vernunft das Gute wählen, um das zu werden, was Gott schon seiner Natur nach ist; der Mensch kann nicht von Natur weder gut noch böse seyn, eben darum auch nicht von Natur der Seligkeit oder des Verderbens gewiß, in *Roman.* VIII, 11., vielmehr bereitet sich der Mensch durch seine eigene Wahl und seine eigenen Werke Leben oder Verderben, in *Ezech. hom.* 1, 3. Dieser Satz scheint nun aber eine wesentliche Einschränkung zu erfahren durch das, was Origenes von der Sünde, ihrer Allgemeinheit und Macht lehrt. Die Allgemeinheit der Sünde und ihre Macht über jeden Einzelnen nimmt er zwar mit den übrigen Lehrern der Kirche an, aber leitet sie ab bekanntlich von einem vorzeitlichen Falle jeder einzelnen Seele im Zusammenhange mit seinem extremen Freiheitsbegriff für sich und im Verhältniß zur göttlichen Gerechtigkeit. Daher sein Satz *de princip.* II, 9., daß die *diversitas inter rationabiles creaturas non ex creatoris voluntate et iudicio originem trahens* sey, sondern *ex proprio libertatis arbitrio* und *inaequalitas rerum retributionis meritorum servat aequitatem*. Man hat nun zwar behauptet: in den späteren Schriften des Origenes sey eine Beziehung der allgemeinen Sündhaftigkeit auf einen vorzeitlichen Fall der Seelen gar nicht wahrnehmbar, er stimme vielmehr mit der Kirchenlehre, die eine Vererbung der Sünde Adams mittelst der Zeugung lehre, überein, und man könne hierin eine Correctur seiner frühern Ansicht nicht verkennen (*Wörter*, S. 209).

Diese kühne Behauptung hat schon darum alle Wahrscheinlichkeit gegen sich, weil die Theorie des Origenes vom vorzeitlichen Fall der Seelen bei ihm doch nicht nur ein so zufälliger Einfall ist, ohne welchen sein System bliebe wie es ist, sondern mit demselben innerlich zusammenhängt, so daß er sie auch nicht nur so bei Seite legen konnte. Allein der Beweis, den man dafür im Einzelnen führen will, ist auch ganz unstichhaltig. In der Stelle in Levitic. hom. XII, 4. sagt Origenes: *omnis qui ingreditur hunc mundum in quadam contaminatione effici dicitur: propter quod et scriptura dicit: nemo mundus a sorde nec si unius diei fuerit vita ejus; hoc ipso ergo, quod in vulva matris est positus et quod materiam corporis ab origine paterni seminis sumit, in patre et matre contaminatus dici potest; hier ist von keiner Jedem von Geburt anflebenden Sünde, die aber keine persönliche sey, die Rede, sondern von einer Befleckung und Verunreinigung durch Verbindung mit einem materiellen Körper, was ganz ebenso in der Stelle in Luc. hom. XIV, p. 947. 948 liegt: *omnis anima, quae humano corpore fuerit induta habet suas sordes, auch Christus sey sordidatus gewesen, sofern er den menschlichen Körper angenommen. Aber auch die Stelle ad Rom. V, 9. p. 565 hat ganz denselben Sinn; die kleinen Kinder müssen getauft werden, weil in allen genuinae sordes peccati sind, wegen welcher auch der Körper selbst corpus peccati genannt werde, non ut putant aliqui eorum qui animarum transmigrationem in varia corpora introducunt pro his quae in alio corpore posita anima deliquerit (gegen die Seelenwanderung, die aber nicht identisch ist mit Präexistenz der Seelen), sed pro hoc ipso quod in corpore peccati et corpore mortis atque humilitatis effecta sit. Das kann man und darf man nicht so deuten, als wenn nur durch den Leib die adamitische Sündhaftigkeit auf die Seele übergienge, sondern es ist wieder nur die Befleckung durch den materiellen Leib. Uebrigens liegt der schlagendste Beweis dafür, daß hier nicht eine eigentliche Erbsünde gelehrt seyn kann, darin, daß in diesem selbigen Commentar zum Römerbrief VII, 15. 17. und IX, 3. die Präexistenztheorie gleichfalls ausgesprochen ist, mithin keine Correctur seiner frühern Ansicht eingetreten seyn kann. Wenn nun Origenes nicht lehrt, daß alle Menschen**

sündhaft seyen, weil Adam als Individuum gesündigt hat und alle Menschen von ihm abstammen, kann er auch keine von Adam herrührende innere Deterioration der sittlichen Natur des Menschen statuiren. Der Sündenfall aller Einzelnen hat für sie den Tod zur Folge, worunter Origenes zunächst nicht den leiblichen Tod versteht, sondern die Entfremdung der Seele von Gott, geistig sittliches Verderben, wie er denn oft und nachdrücklich von den schweren sittlichen Folgen redet, welche der Fall für die Seelen hatte; immerhin aber ist das Ebenbild Gottes im Menschen dadurch nur verdunkelt, wofür der Ausdruck bezeichnend ist: *manet semper imago Dei* in te, licet tu tibi ipse superducas imaginem terreni. in Gen. hom. XIII, 4.; denn in der That legt sich die Sünde nur von außen um die Seele oder den Geist her. Man vergleiche über die Unverlierbarkeit des göttlichen Ebenbildes auch contra Celsum IV, p. 519: τὰ σπέρματα τῆς ἀρετῆς πάντῃ ἀπολέσαι οὐ δυναμένους, ebenso VIII, p. 780; ja was besonders bedeutsam ist, er läßt, darin offenbar den Gnostikern verwandt, das eigentlich pneumatische Wesen des Menschen von der Sünde gar nicht berührt werden in Joh. XXXII, 11. p. 432: ἀνεπίδεκτον τὸ πνεῦμα τῶν χειρόνων. So ist insbesondere die Kraft zum Guten und die Freiheit des Willens durch die Sünde nicht aufgehoben. Nachdem Origenes vom Sündenfall als vorzeitlichem geredet hat, III, 3 sq. p. 145 de principiis, sagt er weiter, liberi arbitrii semper est anima, etiam cum in corpore, etiam cum extra corpus est, et libertas arbitrii vel ad bona semper, vel ad mala movetur; zu Rom. VI, 12. sagt er: wenn es nicht in unserer Macht läge, daß die Sünde nicht in uns herrsche, so hätte der Apostel nicht dieses Gebot gegeben. Nicht freilich als wäre ihm die Freiheit des Menschen inallwege immer die gleiche, unveränderliche, vielmehr weiß er von dem sündhaften innern habitus, der sich durch das wiederholte Sündigen bildet, und redet nicht nur von der Macht der Gewohnheit des Sündigens, er weiß auch davon, daß der menschliche Wille an sich eine größere Wahlverwandtschaft mit dem Guten als mit dem Bösen hat, und setzt zu Röm. 6, 10. S. 568. 569 schön auseinander, wie die formale Freiheit zur materialen Freiheit der sittlichen Vollkommenheit sich gestalte (Dorner, Christologie 1. Bd., S. 684). Allein wir

dürfen doch alles dieses nicht überschätzen. Denn das Sündenverderben ist doch eigentlich nicht in das Innere des Menschen eingedrungen, die pneumatistische Natur des Menschen ist davon doch in Wahrheit nicht berührt, ja es blickt auch der äquilibristische Freiheitsbegriff noch hindurch, wenn er die Möglichkeit eines Wiederabfalles auch vollendeter Geister in Aussicht stellt, obgleich er diesen Gedanken in den Hintergrund drängt, indem sein speculatives Interesse dabei in Conflict kommt mit seinem christlich-ethischen. Sieht man die Consequenz seines Systems im Ganzen an, so kann man Baur nicht Unrecht geben, wenn er sagt: daß Gott und Freiheit bei Origenes einen ähnlichen Dualismus bilden, wie bei den Gnostikern Geist und Materie, wenigstens muß man zugeben, daß dieser Dualismus, zu dem er sich neigt, nicht gründlich überwunden ist. In der Art nun freilich, wie Origenes die menschliche Freiheit zur Gnade in's Verhältniß setzt, läßt sich nicht verkennen, wie er von der Macht der christlichen Wahrheit angezogen ist, und dem Gewichte der neutestamentlichen Stellen nachgibt; allein auch hier kann ein unbefangenes Urtheil den Conflict der entgegengesetzten Standpunkte und Interessen in ihm sich nicht verbergen, vermöge dessen es ihm nicht gelingt, den Forderungen ganz gerecht zu werden, welche in der Idee unserer Lehre liegen. Auffallen muß uns schon, daß er die Stelle Philipp. 2, 3. so erklärt: wenn Paulus sage: das Wollen und Vollbringen sey von Gott, so wolle er nicht sagen, daß das gute und böse Wollen von Gott sey und ebenso wenig, daß das gute und böse Thun von ihm sey, sondern das Wollen und Laufen überhaupt, d. h. also das Vermögen des Wollens und Ausführens, während dann das *χορησθαι*, das *θελεῖν* und *ἐνεργεῖν* zum Guten und seinem Gegentheil unsre Sache sey, de princip. III, 1. p. 132; wie er auch mit Rücksicht auf die Stelle 1 Cor. 10, 13., de princip. III, 2. p. 140 die *sustinenti vis*, das *sustinere posse* auf Gott zurückführt, aber das wirkliche *sustinere* als Sache des Menschen bezeichnet, *a Deo datur non ut sustineamus, alioquin nullum jam videretur esse certamen, sed ut sustinere possimus*, sonst könnte von keiner culpa victi und keiner palma victoris die Rede seyn. Man könnte nun allerdings gegen den pelagianischen Schein dieser Stellen sagen: Origenes stelle hier die Freiheit der Nothwendigkeit gegenüber und

nicht der Gnade, allein ganz genügt diese Exception doch nicht, denn Paulus will offenbar Philipp. 2, 13. nicht bloß das Vermögen als solches auf Gott zurückführen, sondern auch die Ausübung desselben, den Act selbst, und Origenes hätte also vielmehr zu zeigen gehabt, daß, wenn auch Gottes Wirken auf den Act sich beziehe, doch darum keine Nothwendigkeit statfinde; statt dessen begnügt er sich mit der Theilung, daß nur die Kraft von Gott sey, das Thun aber dem Menschen angehöre; dasselbe gilt von der Anwendung der Stelle 1 Cor. 10, 13. Merkwürdig ist aber auch, wie er contra Celsum III, 69. bei der Besprechung der These: *οὐσιν ἀμειψαί τελείως πᾶν χαλεπὸν* alles dem Menschen zuschreibt und nur noch die christliche Lehre dazu fordert. Allein man kann ja dem auch wieder andere Stellen entgegensetzen, in welchen Origenes Alles oder das Meiste auf Gott zurückführt, wie de principiis III, 2. p. 141: *sola per se humana natura non arbitror quia possit adversus angelos et excelsa et profunda et aliam creaturam habere certamen, sed cum senserit praesentem in se Dominum et inhabitantem fiducia divini adjutorii dicet, Psalm 26, 1—4. — nunquam fortassis homo per se ipsum virtutem contrariam vincere potest nisi usus fuerit adjutorio divino; ebenso in Ezech. hom. IX, 5. p. 39, Deus — virtutum omnium fons est; select. in Psalm L, p. 725 — ἐὰν μὴ κτίσῃ ὁ θεὸς καρδίαν καθαρὰν ἐν τινι, οὐκ αὐτάρκης πρὸς τοῦτο προαίρεσις καὶ δύναμις ἀνθρωπίνη*, wozu man auch die Stellen rechnen kann, wo er die Fähigkeit zu beten auf den heil. Geist zurückführt, wie zu Rom. VIII, 26. 27. Aber Origenes sagt auch selbst, daß die Aussprüche, welche das Heilsleben auf Gott zurückführen, und diejenigen, welche es auf die Freiheit zurückführen, wie 2 Tim. 2, 21. und Röm. 9, 21., nicht als Widersprüche zu betrachten, sondern auszugleichen seyen, de principiis III, 1. p. 137: *οὐκ ἔσιν ἐναντιώματα τὰ εἰρημένα ὑπ' αὐτοῦ συνακτέον ἀμφοτέρω καὶ ἓνα λόγον ἐξ' ἀμφοτέρων τέλειον ἀποδοτέον*. Freilich ist es bezeichnend, daß er dies dann so bestimmt: weder unsre Freiheit ohne das Wissen von Gott, ohne die Kenntniß Gottes, noch die Kenntniß Gottes *προκόπτειν ἀναγκάζει*, wenn wir nicht auch selbst etwas zum Guten beitragen. Doch es fragt sich noch specieller, ob und wie Origenes den Heilsgang im

Einzelnen als Product der zusammenwirkenden Gnade und Freiheit betrachtet. Zuvörderst ist eine häufig bei ihm wiederkehrende Anschauungsweise, daß der freie Wille den Anfang macht mit dem Guten und die Gnade es zur Vollendung bringt. In Psalm IV, p. 571: τὸ τοῦ λογικοῦ ἀγαθὸν μικτὸν εἶναι, ἐκ τε τῆς προαιρέσεως αὐτοῦ καὶ τῆς συμπνεούσης θείας δυνάμεως τῷ τὰ κάλλιστα προελομένῳ. Näher erörtert er dies aus Veranlassung von Röm. 9, 16.: es komme nicht auf Jemandes Willen und Laufen an, sondern das Erbarmen Gottes, in Verbindung mit Psalm 126, 1. dahin: cum per hoc doceatur, quod homo quidem laborem impendat, et sollicitudinem Deus autem successum tribuat et effectum, pium utique et religiosum est ideo et homini quod in se est operis, summam Deo magis quam homini deputare; cfr. auch de principiis III, 2. p. 139; Homil. in Jerem. VIII, 1. Aber Origenes lehrt nun auch, daß die Gnade dem Menschen zu Theil werde nach Maßgabe seines eigenen vorausgehenden Verhaltens, nach seiner Würdigkeit, als Lohn seines Verdienstes und zwar fortschreitend. In Roman. VIII, 7. p. 631: si non inanem feceris gratiam, multiplicabitur tibi gratia et tanquam mercedem boni operis gratiarum multitudinem consequeris, ebenso in Rom. V, 3. p. 556. Man kann aber nun auch nicht sagen, daß dem Origenes diese hinzukommende Gnade nicht die übernatürliche, innerlich wirkende Gnade des heiligen Geistes sey, obwohl in manchen Stellen Origenes nicht mehr voraussetzt, als die allgemeine Hülfe der göttlichen Weltregierung. Allein da wir hier mit noch nicht über eine semipelagianische Anschauungsweise hinausgeführt wären, so kommt es nun noch darauf an, ob der Anfang des Heilslebens, und da dieser vor allem im Glauben liegt, ob der Glaube rein Sache des freien Willens sey, oder nicht doch auch wieder auf die Gnade als die Ursache zurückgeführt werde. — Daß der Glaube als die Hinwendung und Befehrung zu Christus das erste ist, muß natürlich Origenes auch sagen, und er sagt es aus Veranlassung der betreffenden paulinischen Stellen und sonst, cf. In Roman. IV, 1. p. 523 und IV, 11. p. 523. In Reg. hom. I, 5. p. 484. Aber Origenes unterscheidet nun einen zweifachen Glauben, fides, quae est in nobis und fides, quae per gratiam datur; man vergleiche In Mathaeum tract. XXXIII, p. 886:

fidem habenti quae est ex nobis, dabitur gratia fidei, quae est per spiritum fidei et abundabit; et quidquid habuerit quis ex naturali creatione, cum exercuerit eum, accipit ad ipsum et ex gratia Dei ut abundet et firmior sit in eo ipso, quod habet; weiter In Roman. IX, 3. p. 648, wo er mit Rücksicht auf Rom. XII, 6. und 1 Cor. XII, 7. 11. sagt: unde mihi videtur tres capiendae gratiae modos dicere, ut ex nobis in eo aliquid ostendat, plurimum tamen in Dei largitione consistere. Ponit ergo (Paulus) et mensuram fidei esse, per quam quis gratiam capit; ponit et ad id quod expedit dari et spiritum dividere quout vult. Ut ergo tanta in nobis fides inveniatur, quanta possit sublimiorem gratiam promereri, nostri operis videtur et studii, ut autem ad id detur quod expedit et utile sit accipienti, Dei iudicium est, vel omnino si dari velis, in ipso est. Man kann nun diese Stellen zu Gunsten des Origenes so deuten: er lasse die fides quae ex nobis est deshalb vorausgehen, weil im Menschen sonst keine Empfänglichkeit für die fides, quae est ex Deo, wäre, es somit zum Glauben gar nicht kommen könnte, er dürfe die Gnade nicht nicht wollen und sich nicht gegen sie absperrern, weil die Gnade nicht mit Nothwendigkeit wirke; man dürfe also unter der fides quae ex nobis est weder den eigentlichen ganzen und vollen Glauben verstehen; dieser komme dem Menschen erst durch die fides quae est ex Deo zu, noch sie als die erste Hälfte des Glaubens betrachten; denn sie bestche für sich gar nicht, sondern sey immer in und mit der fides quae ex Deo; im wirksamen und vollkommenen Glauben sey also Göttliches und Menschliches zusammen und jenes sey das Prius nur insofern, als die Gnade des Glaubens dem Subjecte gar nicht gegeben werden kann, wenn es nicht glauben will (Wörter S. 264, 265). Diese Deutung jener Stellen ist aber nicht richtig, vielmehr liegt ganz klar und deutlich in denselben, daß vor der Gnade und ihrer Mittheilung des Glaubens im Menschen Glauben seyn muß als seine menschliche Leistung, Tugend als die Uebung der natürlichen Kraft; wer den Glauben hat, der in unserer Macht steht, und das ist sogar eine fides quae sperat, credit et absque ulla dubitatione confidit, der erhält noch die Gnadengabe des Glaubens, wer eine bloß menschliche Tugend übt, dem wird nach diesem Maße der

höhere Beistand oder die höhere Tugend aus Gnaden verliehen und so kommt es zur Vollendung; diese müssen wir durch unser Wohlverhalten, durch Anwendung unserer Kraft uns verdienen (cf. *Thomasius Origenes* S. 248). Wenn aber dann Origenes von dieser durch die Gnade gegebenen Vollendung aus rückwärts schaut, kann er allerdings auch wieder es so ausdrücken, daß der rein menschliche Glaube und die rein menschliche Tugend in nihilum reputatur; dieß meint er aber doch nicht so, als ob der Glaube, ehe die Gnade hinzutritt, gar nicht da wäre oder nur als menschliche Empfänglichkeit da wäre, sondern es sind zwei Stufen, von welchen die erste das Natürlichgute repräsentirt, wie es der Mensch aus sich leistet mit seiner natürlichen Kraft, und die zweite höhere, das Uebernatürlichgute, wie es durch den Hinzutritt der Gnade gewonnen wird; es verhält sich also hier ähnlich, wie wir es bei *Trenäus* fanden. Diesem Urtheile nun aber scheint entschieden das entgegenzutreten, daß Origenes „den menschlichen Anfang doch nicht als absoluten betrachtet“ nicht nur in dem Sinne, daß durch die Gnade der Offenbarung Gottes in Christo dem Glauben erst sein Object geschaffen und er insofern durch Gottes That erst ermöglicht ist, sondern auch in dem Sinne, daß Origenes für den Glauben als Ausnahme der göttlichen Wahrheit und das Verständniß derselben eine erleuchtende Gnade postulirt; *selecta in Job* p. 503: καὶ αὐτὸ δὲ τὸ συνιέναι καὶ διανοιχθῆναι τὰς καρδίας ἡμῶν εἰς τὴν τῶν θείων μαθημάτων παραδοχὴν κατὰ τὴν θείαν γίνεταί χάριν, ebenso in *Joh. XX*, 26, *contra Celsum* III, 38 etc. Man könnte weiter erinnern an solche Stellen, wo der Glaube wesentlich als Empfänglichkeit geschildert ist als ein ὅλη ψυχῇ παραδέχεσθαι in *Joh. X*, 27, oder auch als συμπεφυκέναι τῷ λόγῳ in *Joh. XIX*, 6. Aber wie aner kennenswerth das Alles seyn mag, und das ganze Ringen des Origenes mit unserm Probleme überhaupt, wir werden doch nicht sagen können, daß es ihm gelungen sey, den Proceß der Heilsaneignung als eine lebendige Durchdringung des Göttlichen und Menschlichen zu denken. Dagegen spricht schon der Begriff des Glaubens selbst, den Origenes doch wieder vorzugsweise theoretisch faßt als Ueberzeugung von der Wahrheit der Lehre der Kirche, weiter das Verhältniß des Glaubens zu den Werken und beider zur Heilsgewinnung. Fehlt

es auch nicht an Aussprüchen, in welchen dieses Verhältniß ganz im rein paulinischen Sinne gedacht zu seyn scheint (In Rom. III, 8—11), so tritt doch auch wieder klar die Vorstellung hervor, daß der Glaube erst durch das Hinzutreten der Werke ergänzt und vollendet werden müsse; jedenfalls ist ihm das innere Verhältniß des Glaubens zur Erneuerung und Heiligung nicht völlig klar geworden und Alles, was er darüber sagt, kommt zuletzt immer wieder auf den Grundgedanken hinaus: *dupliciter constat salus credentium, per agnitionem fidei et per operum perfectionem*, In Cant. Cantic. p. 84; besonders in den Büchern *contra Celsum* erscheint dieses Verhältniß fast durchaus als ein nur äußerliches und ob im Commentar zum Römerbrief alles Hierhergehörige ächt sey, läßt sich nicht entscheiden (Thomastus, Origenes p. 308, cf. auch im Allgemeinen Meander, Dogmengeschichte 1. Bd. p. 229). Offenbar drängt sich da der spröde Begriff spontaner Freiheit wieder herein und beschränkt den Begriff der Gnade, was sich nun auch ganz evident darin zeigt, daß die Sündenvergebung, die nach der Taufe stattfindet, statt nur vom Glauben von den eigenen einzelnen Leistungen und guten Werken abhängig gemacht wird, cf. die hom. in Lev. II, 4 Op. II, p. 190 aufgezählten 7 *remissiones peccatorum*. Gerade wenn man die Heilsordnung in ihrem Stufengang bei Origenes verfolgt, muß man erkennen, daß die Begriffe Gnade und Freiheit nicht organisch in einander gebildet sind, sondern einander immer wieder beschränken. Veruft man sich auf der andern Seite auch wieder auf des Origenes Lehre von der Person und dem Werke Christi, als worin das supranaturale Moment und die Nothwendigkeit einer erlösenden Wirkung auf die Menschen doch entschieden heraustreten, so ist nun auch nicht zu vergessen, daß in der Art, wie Origenes die Menschwerdung des Logos von der Freiheit der mit dem Logos sich einigenden menschlichen Seele ausgehen läßt, ein in die vorzeitliche Sphäre verlegter Pelagianismus sich ausspricht, und daß in der ganzen Theorie des Origenes von der Einigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo sein platonischer Begriff von Gott als *τὸ ὄν* und der christliche Grundbegriff der göttlichen sich selbst mittheilenden Liebe sich nicht vollkommen mit einander ausgleichen, was nun auch ein lehrreiches Licht auf die andern entsprechenden Log-

men wirft (cf. Dörner, Christologie p. 687). Origenes ist gewiß, wir mögen ihm dieß gerne nachrühmen, in unser Problem tiefer eingedrungen, als seine Vorgänger, aber es ist ihm doch nicht gelungen, die Gegensätze auszugleichen und eine „allseitig durchgebildete“ dogmatische Anschauung aufzustellen, weil überhaupt in seinem System das speculativ hellenische und das christliche Element mit einander im Kampfe liegen und sich beschränken. So läßt sich auch die merkwürdige Erscheinung begreifen, daß von Hieronymus an (Epistola ad Ctesiphontem Op. ed. Vallarsi tom. 1: doctrina tua [posse hominem sine peccato esse si velit] Origenis ramusculus est) eine Reihe katholischer Historiker den Origenes des Pelagianismus und Semipelagianismus beschuldigen, während von de la Rue an auch bis auf diesen Tag manche diesen Vorwurf als grundlos glauben beseitigen zu können (Maffei in seiner historia dogmat. de divina gratia etc. ed. Reiffenberg 1756 lib. XI p. 175 beruft sich wesentlich auch darauf, daß Augustin, der doch die sonstigen Irrthümer des Origenes verworfen, in dieser Lehre nichts an ihm zu tadeln gewußt). Bei dieser Stellung des Origenes zu unserer Lehre ist es um so interessanter zu sehen, wie dieselbe durch die großen Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts, Athanasius, Basilus, die beiden Gregore, Cyrillus von Jerusalem, Chrysostomus, welche alle mehr oder weniger unter dem Einflusse origenistischer Bildung gestanden sind, weitergeführt worden ist. Diesen griechischen Vätern eignet nun ganz dieselbe beredte Vertheidigung der menschlichen Freiheit wie den früheren; so kämpft Cyrillus von Jerusalem noch gegen die gnostisch-manichäische These, daß es gebe *τάγμα ψυχῶν κατὰ φύσιν ἀμαρτανουσῶν* und *τάγμα ψυχῶν κατὰ φύσιν δικαιοπραγουσῶν*, vielmehr *εἰς προαιρέσεως ἀμφότερα μονοειδοῦς καὶ ὁμοίας οὐσης ἐν ᾗπανι τῆς τῶν ψυχῶν ὑποστάσεως*, Op. ed. Touttée, Paris, p. 62; eben darum kann es auch sein *φύσει σώζεσθαι* und *ἀπόλλυσθαι* geben *οὔτε γὰρ ἐπ'ἀνάγκης ἀλλ' ἐκ προαιρέσεως εἰς τὴν ἁγίαν νιοῦτησίαν ἐρχόμεθα* ibidem p. 118. Charakteristisch sind insbesondere die Aussprüche des Basilus über die menschliche Freiheit; er vergleicht die Freiheit mit einer Wage, weil sie sich auf gleiche Weise zum Guten und Bösen hinwenden könne hom. in psalm. 61 und stellt so ganz den äquilibristischen Begriff des Pelagius auf, cf. Klose,

Basilus der Große S. 59 seq. Gregor von Nazianz spricht sich ganz wie Origenes über die menschliche Freiheit aus Oratio XXXVII, 20. und Or. II, 17 ἀμφοτέρα τίθημι τὴν τε πρὸς τὸ καλὸν ἐπιτηδεύοντα (Anlage) καὶ τὴν εἰς ἔργον ἄγουσαν τὸ ἐκ φύσεως ἐπιτηδεῖον προαίρεσιν. Auch Gregor von Nyssa rechnet die Freiheit im Gegensatz von jedem Fatalismus so sehr zu den constitutiven Eigenschaften des Menschen, daß er sie ganz als unumschränktes Vermögen des Guten und Bösen schildert, ja als Vermögen frei in die Sünde zu fallen und wiederum durch Bekehrung zum Guten zurückzukehren, in Psalm. c. 8. Ganz besonders wichtig war aber für Chrysostomus vermöge seines praktisch sittlichen Eifers die Bedeutung der menschlichen Freiheit, welche er gegen alle theoretischen und praktischen Irrthümer, die mit der Leugnung oder Beschränkung der Freiheit zusammenhängen, kräftig in Schutz nimmt (cf. Neander, Chrysostomus, erste Ausg. 1. Bd. p. 283 seq.); ja man muß sogar sagen, daß er von diesem Interesse für die menschliche Freiheit bei den neutestamentlichen Stellen, die sie auszuschließen scheinen, sich zu einseitig beherrschen läßt, wie in ep. ad Roman. homil. XIII, zu Römer VII, 20, wovon unten weiteres. Aber für uns fragt sich nun insbesondere, wie dieser Freiheitsbegriff von den Vätern des vierten Jahrhunderts bestimmt wird in seiner Beziehung auf die Sünde und Gnade. Darauf müssen wir antworten, daß eine durch Adams Sünde in der sittlichen Natur des Menschen eingetretene und auf dem Wege der Zeugung fortgepflanzte Verfehrung im Allgemeinen von diesen Vätern nicht gelehrt wird, wie immer sie von einer Herrschaft der Sünde in der Menschheit seit Adams Fall reden mögen; der freie Wille als Fähigkeit zum Guten ist daher auch immer noch, wenn gleich gebunden und gehemmt, innerlich vorhanden. Athanasius weiß uns viel davon zu sagen, daß durch den Sündenfall das Denken des Menschen verfinstert und sein Wille auf das Richtige und Verkehrte abgelenkt, und eine Herrschaft des Todes entstanden ist, ad gentes cap. 3 seq. Dabei ist nun wohl zu beachten, daß Athanasius die Vollkommenheit des ersten Menschen constituiert werden läßt dadurch, daß zu der Natur des Menschen die Gnade hinzutrat. Die Verbindung mit dem Logos, wodurch das Denken des Menschen die Richtung auf das Göttlichwahre

und der Wille ebenso auf das Göttlichgute erhielt, — ein Stand, den der Mensch mit seinem freien Willen bewahren sollte, *contra gentes cap. 3 de incarnatione Verbi cap. 3, 4*. Durch den Sündenfall nun *οἱ ἄνθρωποι τὴν τοῦ κατ' εἰκόνα χάριν ἀφαιρέθεντες ἦσαν*, *de incarn. Verbi cap. 7*, positiv aber *cap. 4: ἡ παράβασις τῆς ἐντολῆς εἰς τὸ κατὰ φύσιν αὐτοὺς ἐπέστρεφεν*, das heißt sie traten in den Zustand der nackten Natürlichkeit zurück, über welchen sie durch jene hinzugekommene Gnade hinausgehoben waren; als von der Gnade beraubte bewegten sie sich nun ihrer eigenen nichtigen sterblichen Natur gemäß. Aber wiefern hat dieser Sündenfall Adams auf die Nachkommen gewirkt? *Contra Arianos oratio III, 33* sagt Athanasius: es seyen Viele heilig und rein von aller Sünde gewesen, wie Jeremias, der von Mutterleibe geheiligt worden und Johannes, der im Mutterleibe bei der Stimme der Maria gehüpft. Man bemerkt zur Entkräftung dieser Stelle: diese Worte beweisen nur so viel, daß der Mensch auch nach der Sünde das Gute noch thun könne, keineswegs aber, daß die Sünde Adams gar keinen Einfluß auf seine Nachkommen gehabt, denn es werde ausdrücklich beigelegt, daß in ihnen doch die Sünde ihre Folgen, den Tod zurückgelassen habe; ungeachtet ihres heiligen Lebens seyen sie gestorben; solche Individuen seyen nur als Ausnahmen bezeichnet, die nicht in Betracht kommen, indem die Sünde immer wieder von Neuem im Geschlechte hervorgebrochen, weswegen die Erlösung durch Christus nothwendig war. Allein es ist in dieser Sünde wohl eine Folge der Sünde Adams ausgesagt, nämlich das Sterbenmüssen; es ist auch weiter allerdings vorausgesetzt, daß die Sünde als Macht im Geschlechte vorhanden war seit Adams Fall. Allein einmal ist diese Macht der Sünde nicht als so groß geschildert, daß nicht auch noch ein heiliges Leben möglich ist, und dann ist — und darauf kommt es hauptsächlich an — nichts von einer innern Wirkung der adamitischen That auf die sittliche Natur der Menschen gesagt. Vielmehr ist, wenn wir die Stelle *contra Arianos II, 68* dazu nehmen, klar, daß die Folge der Sünde Adams nur war, daß das *donum superadditum* der Gemeinschaft des Logos abfiel und die Menschen der *ἀσθενεία σαρκός* überlassen waren, wie sie aus der Creatürlichkeit folgt; insofern ist allerdings nicht zu sagen, daß der Mensch von der

Sünde Adams gar nicht berührt worden, aber es ist auch keine innere Verfehrung als von Adam vererbte gelehrt; dieß auch nicht in der Exposition in Psalm 51, wo das in Sünden Empfangenwerden damit erklärt wird, daß wir an der Strafe der Eva der Sterblichkeit Theil nehmen. Es ist überhaupt auffallend, daß Athanasius weit mehr von dieser Folge der Sünde Adams und der seit dem Falle vorhandenen Verdunklung der Vernunft, als von der Verfehrung des Willens redet. Wie mag man das, „daß Athanasius den Einfluß der Sünde auf den Willen nicht so zur ausdrücklichen Geltung gebracht“ daraus befriedigend zu erklären meinen, daß er die Theologie im engern Sinn und nicht die christliche Anthropologie behandle, und wie das, daß er immer mit sichtbarer Vorliebe von den Folgen für den Leib redet, daraus erklären, daß er daraus die Nothwendigkeit der Incarnation des Logos folgere? Dagegen ist doch einfach zu fragen, warum er die Nothwendigkeit der Incarnation nicht auf das viel Wichtigere, die Folgen der Sünde für den Willen gegründet, und eben darum zu antworten, weil ihm durch die vorhandene Sünde der Wille in seiner innern Kraft nicht geschwächt erschien, und es sich daher nur darum handeln konnte, daß diesem Willen, nachdem er eine Richtung auf das Verkehrte und Richtige erhalten, wieder eine Richtung auf das Göttlichgute gegeben, und ihm das wahre Object vorgehalten werde. Die Lehre des Basilius und Cyrillus von Jerusalem über Urstand, Fall und Zustand nach dem Falle ist von der des Athanasius nicht verschieden, nur daß Basilius und Cyrillus die Freiheit als noch vorhandene Kraft zum Guten noch viel entschiedener aussprechen (cf. Basilius in Psalm 96, Klose p. 61). Nach Gregor von Nazianz ist die Folge des Sündenfalls wesentlich die Auflösung der Harmonie des Geistigen, Göttlichen und des Sinnlichen und Materiellen, das im Menschen, vor allem also in Adam in die Einheit verknüpft war (Oratio II, 75. Oratio XXXII, 9); mit der Auflösung dieser Harmonie, die durch die Gemeinschaft mit Gott im Urstande gegeben war, wird nun die Sinnlichkeit herrschend, und der Geist muß mit ihr im Kampfe liegen (carm. IV, v. 65). Merkwürdig ist daher, wie er den Grund der allgemeinen Verbreitung der Sünde schon an sich in der zusammengesetzten Natur des Menschen findet (Oratio XL, 7). Das Sündigen ist

etwas Menschliches καὶ τῆς κάτω συνθέσεως d. h. folgt aus der irdisch zusammengesetzten Natur, weswegen auch Gott sein πλάσμα ἀβόητον lassen konnte schon in Adam. Der Leib erscheint ihm nicht daher im Menschen, wie er nun ist, als eine Fessel des Geistes, die ihn in seinem Aufwärtstreben zurückhält, obwohl auf der andern Seite auch als Zügel, damit der Mensch sich nicht überhebe und seinen Schöpfer nicht verachte (Oratio XVI, 17). Immerhin liegt nun aber auch darin ganz klar die Voraussetzung, daß die Kraft zum Guten, wenn auch von außen gehemmt und insofern gelähmt, noch vorhanden ist, die obenbezeichnete ἐπιτηδεύουσα, cf. Oratio XXXVII, 13, wo er sagt: daß der eine mehr oder weniger Anlage zum Guten habe, nehme auch ich an, aber diese Anlage allein genügt nicht zur Vollendung, sondern die Vernunft ist es, die sie hervorruft, ἵνα ἡ φύσις εἰς ἔργον ἔλθῃ, wie der Feuerstein, wenn er vom Stahle geschlagen wird und so Feuer entsteht. Was aber nun noch Chrysostomus betrifft, so bemerkt er zu Röm. 5, 19, homil. in ep. ad Roman. X: daß deshalb, weil Adam sündigte und sterblich wurde, auch diejenigen, die von ihm abstammen, solche seyen, nämlich θνητοὺς, ist nichts Ungereimtes; daß aber in Folge seines Falles ein anderer ein Sünder geworden, was für eine Consequenz (ἀκολουθία) hätte das? εὐρεθήσεται γὰρ οὕτω μηδὲ δίκην ὀφείλων ὁ τοιοῦτος, εἴγε μὴ οἰκοθεν γέγονεν ἁμαρτωλός, das heißt: denn in solcher Weise, wenn die Sünde Adams einen andern zum Sünder gemacht hätte, könnte er nicht als der Strafe würdig erfunden werden, sofern er ja nicht von sich selbst aus ein Sünder geworden wäre; was bedeutet sonach, schließt Chrysostomus, das ἁμαρτωλός hier? ἐμοὶ δοκεῖ τὸ ὑπεύθυνοι κολάσει καταδεδικασμένοι der Strafe Schuldige und zum Tode Verurtheilte. Hiernach ist klar, daß durch Adams Fall nur die Strafe des Todes, des Sterbenmüssens auf alle übergegangen ist, worunter aber nach dem ganzen Zusammenhange offenbar nur der leibliche Tod verstanden werden kann, und daß von einer sündhaften Befleckung, die auf dem Wege der Zeugung auf die Nachkommen übergegangen wäre, nicht die Rede ist. Geben wir auch zu, daß zunächst von Chrysostomus der Uebergang der persönlichen Sünde geläugnet wird, so müssen wir doch auf der andern Seite sagen, daß, indem er das ἁμαρτωλός im Sinne actualer persönlicher

Sünde nimmt, und nicht, was sich ja zunächst darbot, im Sinne des Sündhaftigwerdens, eben daraus hervorgeht, daß er an eine auf dem Wege der Zeugung übergelende Sündhaftigkeit gar nicht dachte und seinem Standpunkte gemäß denken konnte, was gewiß nicht nur im Gegensatz gegen gnostische und dualistische Irrthümer seinen Grund hat, mit dem er es ohnedieß in jener Stelle nicht zu thun hat. Die Stelle in genes. sermo IX, wo er auseinandersetzt, daß Tugend und Laster Sache des freien Willens und nicht der Natur sey, weil im letzteren Falle durchaus die Schlechten Schlechte und die Guten Gute erzeugen müßten, diese Stelle hat in seinem Systeme eine allgemeine Bedeutung, sie schließt den Uebergang eines sittlichen habitus überhaupt aus, mithin auch die Erbsünde im strengen Sinn. Das was in ps. 50 hom. 2 (welche Homilie Montfaucon zwar unter die spuria rechnet, aber ohne genügend durch innere Gründe gestützt zu seyn, weil der Inhalt zu Chrysostomus System ganz paßt, man vergleiche nur die hom. XIII in Roman. damit) auseinandergesetzt wird, bestätigt dieß vollkommen. David wolle sagen, daß die Sünde, welche unsere Stammeltern besiegt, durch die Abstammung sich eine Bahn bereitet, nicht als wäre *πρωινή της ἀμαρτίας ἡ ἐνέργεια*, sondern die Uebertretung sey nur die Quelle der Leidenenschaften gewesen, mit welchen unsere Natur jetzt zu kämpfen habe, was dann so erklärt wird: da sie (die Voreltern) sündigten, so wurden sie der Vergänglichkeit unterworfen und zeugten auch sterbliche Kinder, welchen Begierden und Lüste nachfolgen; gegen diese kämpft dann die Vernunft und erlangt durch den Sieg Ruhm und Ehre durch die Niederlage; nur also die entfesselte Macht der Sinnlichkeit, oder umgekehrt, die Schwachheit des Fleisches ist die Ursache des Sündigens und von einer innern Befleckung nicht die Rede, im Gegentheil noch die Kraft dagegen anzukämpfen vorhanden. Die Stelle Rom. VII. 20: wenn ich thue, was ich nicht will, so thue nicht ich es, sondern die in mir wohnende Sünde, erklärt Chrysostomus so: der Apostel schreibe damit weder der Natur der Seele noch der Natur des Fleisches als solcher die Schuld zu, sondern dem bösen Thun, der *πράξις*; von einer innerlichen Verfehrung und einem innerlichen Gebundenseyn des Willens will er hier gar nichts wissen, sondern hebt immer aus allem die

Freiheit als die genugsame Kraft zum Guten heraus. Eben das, daß er das Mittlere zwischen einer rein spontanen fast äquilibristischen Freiheit und der gnostischen Vorstellung eines von Natur Gut- und Bösefeyn nicht findet, ist für ihn wie zuletzt den Standpunkt aller Griechen das Bezeichnende. Von da aus wird sich uns nun auch das richtige Urtheil ergeben über das, was diese Väter vom Wirken der Gnade im Proceß der Aneignung des Heiles lehren. Aus dem Bisherigen folgt von selbst, daß so gewiß durch die Sünde keine innere Störung entstanden ist, auch keine innerlich umbildende schöpferische Gnade stattfinden kann, daß der Begriff der Gnade wesentlich angewendet wird auf die Weltregierung und die Offenbarung, Menschwerdung und Erlösung als objective Thatfachen, und als Heilsgnade wesentlich erleuchtend und den Willen von außen unterstützend und sein Thun ergänzend und potenzirend gedacht wird; dieß haben wir nun zu erweisen. Unnötig ist es, Aussprüche dieser Väter darüber, daß überhaupt der Mensch, namentlich sofern er einmal Sünder, schwach und sterblich ist, der Gnade zu Erreichung seines Endzieles bedarf, anzuführen, denn in dieser allgemeinen These: *χρεία θεias χάριτος*, Cyrill. Cat. IV, 1, stimmen alle überein. Besonders stark in solchen rednerischen Aussprüchen über die Nothwendigkeit der Gnade ist Gregor von Nazianz, sofern er oft wiederholt, wie wir alles, was wir im Leiblichen und Geistigen sind und haben, Gott verdanken; cf. den Eingang der Oratio XXI, wo er sagt: Indem ich die Tugend preise, preise ich Gott, von welchem den Menschen die Tugend und der Antrieb kommt, durch die eingeborne Erleuchtung *διὰ τῆς συγγενοῦς ἐλλάμψεως* zu ihm zurückzustreben *ἐπανάγεσθαι*; denn indem wir Vieles und Großes, mehr als einer auszusprechen vermöchte, von Gott schon empfangen haben und noch empfangen werden, so ist doch das Größte *καὶ φιλανθρωπότατον ἢ πρὸς αὐτὸν νεύσις καὶ οἰκείωσις*, daß wir uns zu ihm neigen und uns ihm verwandt fühlen; so wird also die sittlich-religiöse Anlage, der sittlich-religiöse Grundtrieb auf die göttliche Gnade als ursprüngliche Erleuchtung zurückgeführt. Ebenso häufig spricht sich Chrysostomus in dieser allgemeinen Weise aus, daß wir zu allem die Gnade und Gottes Hilfe bedürfen, so schwach sey der Mensch und für sich nichts. (In Roman. hom. XIV, 7.) Aber wie werden nun

Gnade und Freiheit im Proceß der Heilsaneignung zusammenwirkend gedacht? Der gemeinsame Lehrtypus dieser Väter ist, daß sie den freien Willen vorausgehen und anfangen, und dann die Gnade hinzutreten und vollenden lassen, und wenn sie nun auch wieder den Anfang auf die Gnade zurückführen, doch dabei nicht den vollen Begriff der *gratia praeveniens interna* einführen. Cyrillus von Jerusalem sagt in der Procatechesis cap. 1 seq.: Gott ist freigebig im Wohlthun, aber er wartet auf den redlichen Voratz eines Jeden; verharrest du in deinem bösen Willen und Vorsatze, so erwarte nicht, daß du die Gnade (der Taufe) erhalten wirst; zwar wird das Wasser dich aufnehmen, aber der heilige Geist nimmt dich nicht auf; sage nicht, wie werden meine Sünden ausgelöscht; ich antworte τῷ θελεῖν τῷ πιστεύειν, — und dieser Glaube wird sodann cap. 16 als die ὑποδοχὴ τῆς διδασκαλίας bezeichnet; cf. auch Cat. 1, 3: εἰ δὲ ἄξιον καταλάβῃ τούτῳ διδωσιν ἐτοιμῶς τὴν χάριν, und Cat. III, 2: ἐτοιμάσατε τῆς ψυχῆς ἀγγεῖα καθαρά διὰ τῆς ἀνυποκρίτου πίστεως πρὸς ὑποδοχὴν τοῦ ἁγίου πνεύματος, wäscht eure Kleider durch die Buße rein u. Man kann nun allerdings sagen, das sey nur die durch Glauben und Buße vermittelte Empfänglichkeit für die Gnade. Allein es fragt sich dann weiter, ob und wie weit diese Disposition eigene That des Menschen ist und seyn soll. Wenn man nun Stellen dafür geltend macht, daß nach Cyrillus der Glaube selbst wieder Werk der Gnade sey, wie δύναται γὰρ ὁ θεὸς καὶ τὸν ἄπιστον πιστοποιῆσαι, ἐὰν μόνον θεῷ τὴν καρδίαν (Procatech. cap. 17 und so noch öfters) so kommt es eben darauf an, wie weit diese zum Glauben führende Gnade die innerlich wirkende Gnade des heiligen Geistes sey; man kann dieß um so weniger unbedingt annehmen, als Cyrillus mit so großer Bestimmtheit den Empfang des Geistes und der Erleuchtung von dem Empfangen der Taufe abhängig macht cfr. schon die Procatechesis, wobei auch noch der Begriff vom Glauben selbst in Betracht kommt, welcher vorzugsweise Annehmen der Lehre und insofern nur menschliche That ist, wie immer die allgemeine Gnade darauf vorbereitend wirken mag. Im Getauften und Glaubigen läßt dann Cyrillus die Gnade und die menschliche Freiheit ganz in ähnlicher Weise wie Origenes coope- riren, cf. Cat. XVII. 37.: meist führt man dafür die Stelle an

Cateches. I, cap. 3.: ὥσπερ γὰρ κάλαμος γραφικὸς ἢ καὶ βέλος χρεῖαν ἔχει τοῦ συνεργοῦντος οὕτω καὶ ἡ χάρις χρεῖαν ἔχει τῶν πισυνόντων, allein im Zusammenhang ist von dem zu Taufenden die Rede. Daß das im getauften Glaubigen ein eigentliches Cooperiren der Gnade und des freien Willens ex propriis viribus stattfindet, wodurch das eigene Menschliche ergänzt und potenziert wird (τὸ μὲν γὰρ τι παρὰ σεαυτοῦ ἔχεις, τὸ δὲ τι παρ' ἐκείνου (θεοῦ) πολὺ λαμβάνεις Cat. V, 9.), erhellt vielmehr aus dem, was Cyrillus von der Heilsordnung lehrt, wovon unten. Wenn von Basilius behauptet worden ist, *clarius quam alii patres graeci de gratia disseruit et libero arbitrio minus tribuit, quamvis illud agnoscat* (Dupin, *Nova bibliotheca auctor. eccles. tom II*)), so ist dieß nur Schein, entstanden durch seine überschwängliche Schilderungen von der Wirksamkeit des heiligen Geistes, in welchen er aber nach den neuern Nachweisungen bedeutend von Plotin abhängig ist (vgl. Basilius M. *Platonizans* von Zahn, Bern 1838). Allein genauer angesehen lehrt er nichts Anderes als Cyrillus, ja das Cooperiren von Gnade und Freiheit tritt eigentlich bei ihm noch viel bestimmter hervor. Mit großer Vorliebe kehrt er immer auf das Thema zurück, daß der heilige Geist nur den Würdigen zu Theil werde, *de spir. sancto cap. 22*: Nur diejenigen, welche das Irdische gering schätzen und sich darüber erheben, werden der Gabe des heiligen Geistes gewürdigt. Nur wenn alle die Leidenschaften, die in der Seele wegen ihres Verkehrs mit dem Fleische Platz gegriffen, aus ihr weggeschafft sind, kann der h. Geist in ihr Wohnung nehmen, *de spiritu cap. 9.* noch stärker *hom. in Psalm 61.* In den *homil. in Psalm 33* sagt er: Das wahre Licht ertheilt seinen Glanz nicht Allen, sondern nur denen, die seiner würdig leben. Wenn man behauptet hat, damit sey nur der Satz ausgesprochen: daß die Reinheit und Klarheit der Erkenntniß bedingt sey durch die Sittlichkeit oder wie Gregor von Nazianz es ausdrücke: *πρᾶξις ἐπιβασις θεωρίας* (Wörter S. 316), so ist dadurch der Sachverhalt noch sehr wenig genau bezeichnet. Basilius legt in dem Sinne so großes Gewicht auf die Würdigkeit des Menschen als Bedingung der Empfangnahme des erleuchtenden und vollendenden heiligen Geistes, daß der Mensch durch ascetische Uebungen sich von den Leidenschaf-

ten und aller irdischen Befleckung reinigen müsse; nach dem Maße, in welchem der Mensch so von Irdischem sich reinigt, empfängt er die Erleuchtung und Vollendung durch den Geist, de spiritu cap. 26. und cap. 9., wo die Ausdrücke: nach dem Maße des Glaubens und der Reinheit vom Bösen wechseln. Durch den heiligen Geist wird dann der menschliche Geist, erst in das Element der göttlichen Wahrheit und Schönheit versetzt, welches insofern etwas über die menschliche Natur Hinausgehendes ist, cfr. die Stelle in Psalm XXIX, 5.: *πλὴν ἵνα καὶ κάλλος ἐπιγένηται τῇ ψυχῇ καὶ δύναμις τῶν δεόντων ἐπιτελεστικῇ*. *Θείας εἰς τοῦτο χάριτος χρῆζομεν*—*ὕψοι* (der Psalmist) *τὸν θεὸν λέγων, ὅτι ἐν τῷ θελήματι σου παρέσχου τῷ κάλλει μου δύναμιν*. *καλὸς μὲν γὰρ ἔμην κατὰ φύσιν, ἀσθενὴς δὲ διὰ τὸ ἐξ ἐπιβουλῆς τῆς ὀφθως νεκρωθῆναι τῷ παραπτώματι*. *τῷ οὖν κάλλει μου ὃ παρὰ σοῦ ἔλαβον ἐκ τῆς πρώτης κατασκευῆς προσέθηκας δύναμιν τὴν τῶν δεόντων πρακτικὴν*. Zu bemerken ist dabei, daß, wenn diese Gnade des heiligen Geistes allerdings auch postulirt wird zur Vollbringung guter Werke, doch für Basilius unverkennbar das Wichtigste ist, durch den heiligen Geist zur Anschauung der göttlichen Wahrheit, der unaussprechlichen Schönheit des Urbildes erhoben zu werden, de spiritu cap. 9. Gregor von Nazianz ist von Augustin bekanntlich öfters als Gewährsmann seiner Lehre von der Sünde und Gnade angeführt worden, und so haben auch neuere katholische Theologen, wie der Mauriner Clementet in der Vorrede zu den Opera Sti. Gregorii in Gregor den Augustin selbst, und den entschiedenen Bekämpfer des Pelagius zu hören geglaubt. Dazu gibt die rednerische und unbestimmte Weise des Gregor einen gewissen Anhalt, aber nicht ohne daß man das, was man wünscht, in seine Worte erst hineindeuten müßte. Zu der Stelle Röm. IX, 16.; es liegt nicht an Jemandes Laufen, bemerkt Gregor: da es einige gibt, die so stolz sind auf ihre gute Handlungen, daß sie Alles sich zuschreiben, und nichts *τῷ ποιῆσαντι καὶ σοφίσαντι καὶ χορηγῷ τῶν καλῶν*, so belehrt diese jener Ausspruch, *ὅτε καὶ τὸ βούλεσθαι καλῶς δεῖται τῆς παρὰ θεοῦ βοηθείας* oder vielmehr, daß selbst die Fähigkeit das Pflichtmäßige zu wählen etwas Göttliches und ein Geschenk der Menschenliebe Gottes ist, denn es kommt ebensowohl auf uns an

als auf das *ἐκ Θεοῦ σωζέσθαι*. Ullmann hat mit Recht in seiner Monographie S. 431 bemerkt: die Erklärung dieser Stelle, so wie die ganze Entwicklung, die hier Gregor gebe, sey origenistisch und Origenes sey in dieser Beziehung der Vorläufer des Pelagius gewesen. Es ist verkehrt dagegen zu sagen: durch die Bemerkung, daß auch das wirkliche Wollen der Gnade bedürfe, sey Gregor über die Erklärung des Origenes hinaus: das ist eine leere Wortflauberei, da Origenes dasselbe sagen könnte und anderwärts auch sagt. Jedenfalls ist Gregor darin nicht über Origenes hinaus, daß er dieses Wollen auf eine *gratia praeveniens interna* zurückgeführt hätte; muß man doch zugestehen, „daß Gregor nirgends die zuvorkommende Gnade ausdrücklich lehre;“ in der angeführten Stelle wenigstens ist die *βοήθεια* nichts als die allgemeine Gnade der Schöpfung, Regierung und Offenbarung (*σοφισαυτι*), was auch vollkommen mit dem oben über die Freiheit und Kraft des natürlichen Menschen Gesagten zusammen trifft. Wie vag Gregor denkt, wie wenig er nur den Begriff einer neuen Schöpfung durch den heiligen Geist in seiner Bedeutung zu fassen vermag, beweisen Stellen, wie oratio XLIV, 8.: „Erscheine nicht leer vor mir, spricht der Herr, sondern wenn du etwas Gutes hast, so bringe es mit; jezt aber erscheine neu, ganz umgewandelt, lasse eine gute Umwandlung in dir vorgehen, sey aber nicht stolz darauf; diese Umwandlung ist von der rechten Hand des Höchsten, von welchem dem Menschen alles Gute kommt, denn das Wort Gottes will nicht, daß du immer in demselben Zustande bleibest, du sollst ein neues Geschöpf werden, wenn du gesündigt hast, zurückkehren, wenn du tugendhaft wandelst, dich noch mehr anstrengen.“ Auch die Stelle, welche Ullmann aus Carm. IV, v. 89. anführt als Beweis für eine unmittelbare Unterstützung zum Guten, wornach der heilige Geist im Kampfe des Fleisches und Geistes dem Geiste die Hand bietet, führt nicht über das hinaus, was wir bisher als Lehre der Griechen fanden. — Auf eine nähere Ausführung der Lehre des Gregor von Nyssa einzugehen, ist unnöthig, da er nichts Eigenthümliches hat und am meisten an Basilus hier erinnert, cf. de scopo Christiani. Op. Paris. 1638. III, p. 309. Dagegen aber müssen wir den Chrysostomus um seiner theologischen Bedeutung überhaupt willen

und seines kanonischen Ansehens, das seine Lehre auch hierin in der griechischen Kirche gewann, etwas genauer berücksichtigen. Wir gehen aus von einem Ausspruch in der 12. Homilie zum Hebräerbrief, in welchem er sagt: Alles steht zwar in Gottes Macht, aber οὐχ οὕτως, ὥστε τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν βλέπτεσθαι, es steht somit in seiner und in unserer Macht; denn wir müssen zuerst das Gute wählen, und wenn wir gewählt haben, τότε καὶ αὐτὸς τὰ παρ' ἐαυτοῦ εἰσάγει. οὐ προφθάνει (kommt zuvor) τὰς ἡμετέρας βουλήσεις, ἵνα μὴ λυμῆνηται τὸ αὐτεξούσιον ἡμῶν. ὅταν δὲ ἡμεῖς ἐλώμεθα τότε πολλὴν εἰσάγει τὴν βοήθειαν ἡμῶν. Im gleichen Zusammenhang erklärt er dann die Stelle Röm. 9, 15. 16. dahin, daß der Apostel dem das Ganze zuschreibe, dem das größte Theil zukomme; ἡμῶν γὰρ τὸ προελεσθαι καὶ βουληθῆναι, Θεοῦ δὲ τὸ ἀνῦσαι καὶ εἰς τέλος ἀγαγεῖν; weil nun das Letztere das Größte, Bedeutendste ist, schreibe der Apostel nach gewöhnlicher menschlicher Redeweise Gott Alles zu, denn wenn der Mensch nicht den Einfluß von oben τῆς ἀνωθεν ῥοπῆς — die hinziehende Gewalt (ein Lieblingsausdruck des Chrysostomus, welchen er mit *συμαχία* erklärt) erlange, jen Alles vergeblich. Gott wolle nicht, daß Alles ihm angehöre, damit es nicht scheine, als belohne er uns ohne Grund, aber er wolle auch nicht, daß das Ganze unser gehöre, damit wir nicht in Hochmuth verfallen. Ebenso sagt Chrysostomus in Joh. hom. XVIII., daß wenn wir angefangen haben und das Wollen darbieten, er uns viele ἐφορμὰς σωτηρίας, Mittel und Gelegenheiten zum Heil zu gelangen, gebe. In gen. hom. XLII, 1.: wenn Gott, der die Gedanken unseres Geistes weiß, sieht, daß wir einen gesunden Sinn haben und daß wir eifrig nach Tugend streben, so gewährt er uns so gleich seine Gnade, erleichtert uns unsere Mühe und stärkt unsere schwache Natur. So sehr ist diese Anschauungsweise, daß der Mensch mit seinem Wollen und Thun den Anfang machen müsse, und dann erst die Gnade mit ihrem Beistande dazu komme, die von Chrysostomus mit Bewußtseyn und Consequenz festgehaltene, daß er auch solche Stellen der Bibel, die den Ausleger eigentlich nöthigen, über sie hinauszugehen, doch auf sie zurückzuführen sucht. Zu der Stelle Philipp 2, 13.: Gott wirkt das Wollen und Vollbringen, wehrt Chrysostomus zuerst den Sinn ab, als ob der

Act des menschlichen Wollens und Vollbringens ganz nur auf Gott zurückzuführen sey, was mit der Aufforderung an den menschlichen Willen im gleichen Zusammenhang streiten würde, und bezeichnet nun dagegen das als den wahren Sinn: wenn wir wollen, dann bewirke er, daß wir wollen, und gibt uns *προθυμία*, Geneigtheit des Willens und das Wirken. Deutlicher setzt er noch dazu: *ὅταν γὰρ θελήσωμεν αὐξεῖ τὸ θέλειν ἡμῶν λοιπὸν*, wenn ich das Gute thun will, so bewirkt er das Gute und bewirkt durch es auch das Wollen, was offenbar nur heißen kann, daß wir durch Gutesethun auch die Geneigtheit unseres Willens vermehren, wie er selbst sagt: *δείκνυσιν, ὅτι ἀπὸ τοῦ καθορθοῦν πολλὴν εἰς τὸ θέλειν λαμβάνομεν προθυμίαν* καθάπερ γὰρ τὸ ποιεῖν ἐκ τοῦ ποιεῖν γίνεται οὕτως ἐκ τοῦ μὴ ποιεῖν τὸ μὴ ποιεῖν*, was er mit einzelnen Beispielen belegt. Von einer zuvorkommenden, innerlich wirkenden Gnade, durch welche der Wille als Princip willig gemacht und das Wollen als Act angeregt würde, weiß also Chrysostomus nichts — dieses Mittlere zwischen schlechtthin Alleinwirken Gottes und dem Alleinwirken des menschlichen Willens aus sich, ist für ihn gar nicht vorhanden, weil es ihm mit dem ersten zusammenfallen würde gemäß seiner Voraussetzung der ganz spröden Spontaneität des menschlichen Willens. Es ist ganz bezeichnend, wie er in der gleichen Stelle redet von einem *παρασχεῖν προαίρεσιν συγκεκροτημένην διαπαντός* (ganz in sich zusammengepreßt oder zusammengehalten) *ἐσφιγμένην* (zusammengebunden) *ἀδιάχυτον* (nicht zerfließend). Dadurch ist er auf die tertwürdige Erklärung geführt, daß Gott insofern uns das Wollen gebe, als in Folge unseres eigenen vorausgehenden Wollens und des Erfolges, den Gott dem Thun gibt, die Willenskraft in sich und durch sich wächst. Wenn dieß nicht verständlich und bezeichnend ist für seinen und den griechischen Standpunkt überhaupt, so ist es nichts. Es lassen sich aber auch noch andere Stellen anführen, in welchen Chrysostomus ebenso dem Begriff einer innerlich vorbereitenden Gnade ausweicht, wie zu Joh. 6, 44., wo freilich auch noch manche neuere eracte Gezeiten nur eine in der menschlichen Natur an sich noch liegende Empfänglichkeit und Sehnsucht, also ein natürliches Ziehen Gottes in dem auf ihn sich richtenden Triebe, nicht eine damit sich zusammenschließende innere

Wirkung der vorbereitenden Heilsgnade finden wollen; Chrysostomus redet aber hier sogar nur von *ὁδηγεῖν* und noch allgemeiner von *βοήθεια*, und reservirt bei dem *ἐλκύειν* sogleich *ὃ καὶ αὐτὸ οὐ τὶ ἐφ' ἡμῖν ἀναιρεῖ, ἀλλὰ μᾶλλον ἐμφαίνει ἡμᾶς βοηθείας δεομένους*, wobei noch gelegentlich bemerkt werden mag, wie Didymus Joh. 6, 45. das *μαθὼν καὶ ἀκούσας* erklärt mit: *ὁ τοίνυν κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας ἀκούσας καὶ μαθὼν παρὰ τοῦ πατρὸς, ἔρχεται διὰ πίστεως πρὸς τὸν κύριον*. Auch Joh. 6, 37. bemerkt Chrysostomus zu den Worten: *πάν ὃ δίδωσί μοι ὁ πατήρ* nur: *οὐ τι τυχόν πρᾶγμα ἡ πίστις ἡ εἰς ἐμὲ· ἀλλὰ τῆς ἀνωθεν δεῖται ῥοπῆς*. Was also dem Glauben vorausgeht und es möglich macht, ist nicht nur selbstverständlich das Factum der Offenbarung und Incarnation, sondern es ist auch das allgemeine göttliche Walten, wie es den Menschen zum Glauben hinführt, und das Gute in ihm stärkt, und wie es sich insbesondere der in der Schrift enthaltenen Lehre und der Verkündigung derselben in der Gemeinde (cf. homilia XI, zu 2 Kor. 5, 20. 21.) bedient. Wie sehr aber auch Chrysostomus vom übernatürlichen Ursprung der Schrift überzeugt ist, ihre Wirkungsart auf den menschlichen Geist ist ihm in der Regel nur die natürliche, logisch moralische, und wenn er auf der einen Seite mit großer Beredsamkeit die herrlichen Wirkungen des gelesenen Wortes auf das Gemüth schildert, vgl. die 390 zu Antiochia zur Empfehlung des Bibel-lesens gehaltene Predigt, und zugleich entschieden ausspricht, daß die Vernunft die göttlichen Wahrheiten in der Schrift nicht recht zu erkennen und zu verstehen vermöge, wenn sie nicht durch denselben Geist, der diese göttlichen Wahrheiten von Anfang an den Menschen geoffenbart habe, durch den heiligen Geist erleuchtet werde (hom. 33 über die Apostelgeschichte), so stellt er doch immer sogleich wieder die Vernunft des Menschen und den freien Willen auf die andere Seite, und wehrt fast ängstlich ab, daß doch ja die eigene Freiheit nicht beeinträchtigt werde (vgl. ebendasselbst und in genes. hom. XIX. 1.: *Ὅτι ρᾷθ' ἡμᾶς, ἐρμᾷθ' ἡμᾶς, ἀλλ' ἐνὶ ἀνάγκῃ τὴν ἐξ ἡμῶν ἐκτίθει*). Gott rāth uns, ermahnt uns, aber eine Nothwendigkeit legt er uns nicht auf, er legt uns die angemessenen Heilmittel vor, aber *τὸ πᾶν κεῖσθαι ἀφίεσιν ἐν τῇ γνώμῃ τοῦ καμνοντος*. Eine Erleuchtung des Verstandes durch den göttlichen Geist nimmt er immerhin mit allen Griechen an, aber eine

das subjective Heilsleben im Princip ermöglichende Grunderleuchtung lehrt er nicht, wenigstens wird das, was er von der Wirkung der Taufe sagt, nicht dafür gelten können; er läßt eben neben dem eigenen Erkennen des Menschen die Gnade des heiligen Geistes unterstützend hergehen. Vollends aber eine den Willen innerlich anfassende zuvorkommende Gnadenwirkung ist seinem ganzen System zuwider; sagt man, der Begriff einer solchen innerlich zuvorkommenden Gnade habe ihm einer necessitirenden gleichkommen müssen, weil er den Begriff der Gnade und Freiheit im Gegensatz zum gnostischen Dualismus in's Auge faßte, so ist schon das eine Fiction, wenn man alle seine Auslassungen über Gnade und Freiheit nur unter dem Schreckbilde dieses gnostischen Dualismus entstanden seyn läßt, und es rechtfertigt ihn selbst diese Voraussetzung nicht, weil auch unter dieser Voraussetzung die Distinction zwischen einer necessitirenden Gnade und einer auf die freie Empfänglichkeit zuvorkommend wirkenden Gnade möglich gewesen wäre, so daß man, wenn er sie nicht macht, schließen muß: er habe sie nicht machen wollen, jedenfalls nicht machen können, gebunden durch die Prämissen seines ganzen Standpunkts. Aber auch der ganze weitere Verlauf des subjectiven Heilslebens erscheint bei Chrysostomus als ein solches Cooperiren der Gnade und Freiheit, in dem beide coordinirt als gleichartige Factoren wirken, nicht subordinirt. Der freie Wille thut aus seiner eigenen Kraft das Gute, wie es das Wort Gottes vorschreibt, die Gnade wirkt mit, sie wirkt aber nicht mit als das mit der Empfänglichkeit des Ichs innerlich zusammengeschlossene Lebensprincip, aus welchem die eigene Selbstthätigkeit des neuen Menschen aufsteigt und fortan befruchtet sich entfaltet, sondern sie wirkt mit, einmal in der Form der Providenz überhaupt, die Kraft des Menschen erhaltend und stärkend, die äußern Mittel und Gelegenheiten (*ἄφορμάς*) darbietend, den Erfolg gewährend, und wirkt so natürlich; sie wirkt aber auch mit als Heilsgnade im engern Sinn, als Beistand des heiligen Geistes. Dafür lassen sich viele Aussprüche anführen *ad Hebraeos* cap. XIII. *hom. XXXIV*: τοῦτο γὰρ πάντων αἰτιον τῶν ἀγαθῶν τὸ παραμένειν ἡμῶν αἰεὶ τὴν χάριν τοῦ πνεύματος· αὕτη γὰρ πρὸς ἅπαντα ἡμᾶς ὁδηγεῖ· ὥσπερ ὅταν ἀποπτῇ ἡμῶν (von uns wegsfliegt) ἀπόλλυσιν ἡμᾶς καὶ ἐρήμους ποιεῖ, weiter de

verbis Apostoli: habentes autem eundem Spiritum fidei hom. 1, 5. sagt Chrysostomus: Damit wolle der Apostel zeigen, daß es zuerst unsere Sache ist zu glauben, und dem, der uns ruft, zu folgen, aber nachdem wir den Grund des Glaubens gelegt, bedürfen wir der Hülfe des Geistes, damit er beständig und unerschütterlich bleibe, denn weder Gottes noch des Geistes Gnade kommt unserm Vorsatz zuvor — sondern erst, wenn wir uns ihm genahet haben, gibt er uns seine ganze Hülfe. Schon die ganze Ausdrucksweise in diesen und ähnlichen Stellen verbietet uns aber dieses Verhältniß zu innerlich zu denken, und wir müssen nun auch auf der andern Seite daran erinnern, wie er solchen Stellen, wie Gal. 3, 20.: nicht ich lebe, sondern Christus lebt in mir, oder 2 Kor. 5, 17.: ist Jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur, in seinen Homilien immer die dogmatische Bedeutung ausbeint, sie in's Moralische hinüber deutet und den spröden freien Willen einschleibt. Bedenkt man dieß, so könnte man in der That zweifelhaft werden, ob Chrysostomus nur überhaupt eine unmittelbar auf den Willen gehende Wirkung des heiligen Geistes annehme und sie nicht stets als durch den Verstand, der erleuchtet wird, vermittelt denke, aber wir wollen dieß nicht geradezu behaupten, obwohl das zu seinem Begriff von Willen ganz passen würde, müssen aber nun dagegen sagen, daß diese Wirkungen des Geistes nur als von Außen hinzutretende und einzelne erscheinen, durch welche das Natürlichgute vermehrt, erhöht und geweiht wird. Nicht zu übersehen ist, wie Chrysostomus selbst da, wo der Text keine Veranlassung gibt, den Besitz des Geistes gerne auf die gratia gratis data, besondere Gnadengaben deutet, vgl. in Galat. Commentar zu Gal. 3, 2. Darin also, in diesen übernatürlichen Kräften und Gaben, die zum Natürlichguten hinzukommen, besteht vor Allem der Besitz des heiligen Geistes. Wenn demnach auch seine Lehre von Gnade und Freiheit nicht die pelagianische genannt werden wollte, so ist sie doch die semipelagianische; und wenn man nun zur Entschuldigung dieser dogmatischen Unvollkommenheit so oft daran erinnert, daß es eben der vorherrschend sittlich-praktische Standpunkt sey, der ihn in der Durchführung der religiösen Betrachtung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit gehindert habe, daher immer wieder, so oft man auch glaube,

auf den religiösen Standpunkt geführt zu werden, der sittliche als der vorherrschende zum Vorschein komme, so ist eben gerade das Einnehmen dieses vorherrschend praktisch-sittlichen Standpunkts das Bezeichnende für ihn, und nur ein ganz willkürlicher, äußerlicher Pragmatismus kann dieß aus äußern Gründen und Bedürfnissen erklären wollen. Diese Lehrweise des Chrysostomus ist aber um so bedeutsamer, weil er nicht nur, wie so manche seiner Vorgänger oft es thun, in gelegentlichen Aussprüchen über Gnade und Freiheit rhetorisirt, sondern, wenn auch nicht eine vollständige und präcis durchgeführte, dogmatische Theorie, doch bestimmte dogmatische Gesichtspunkte aufstellt und festhält, welche als solche nun auch mit seinem persönlichen Ansehen übergegangen sind in die Lehre der spätern griechischen Väter, und im Wesentlichen von der griechischen Kirche nicht mehr überschritten worden sind. Die Bestätigung der bisher ausgeführten Auffassung von der Lehrweise der griechischen Väter des 4. Jahrhunderts liegt auch in ihrer ganzen Anschauungsweise vom *ordo salutis* und den einzelnen Momenten desselben. Die Vergesellschaftung des Christenthums, die Abschwächung, Veräußerlichung, Auflösung der biblischen Lehre von Buße, Glaube, Werken im Verhältniß zu einander und zu der göttlichen Gnade, deren Anfänge wir schon bei den frühern Vätern gefunden, ist hier schon sozusagen eine vollendete Thatsache. So lehrreich es nun wäre, diesen Punkt, der von den Dogmenhistorikern noch weit nicht genug in seinem ganzen Zusammenhang erörtert worden ist, genauer zu berücksichtigen, so müssen wir uns doch hier auf einige Bemerkungen beschränken. Unverkennbar ist es vor Allem, wie der Begriff des Glaubens unsern Vätern mehr und mehr zur Rechtgläubigkeit wird, jedenfalls zur theoretischen Ueberzeugung von der Wahrheit der christlichen Grundlehren. Man vergleiche Cyrill von Jerusalem, außer den obigen Stellen noch Cat. IV, cap. II. *ὁ γὰρ τῆς θεοσεβείας τρόπος ἐκ δύο τούτων συνέστηκε, δογμάτων εὐσεβῶν, καὶ πράξεων ἀγαθῶν· καὶ οὔτε τὰ μὴ μετὰ εὐσεβῶν δογμάτων ἔργα τελειούμενα προσδέχεται ὁ θεός, καὶ οὔτε τὰ δόγματα χωρὶς ἔργων ἀγαθῶν εὐπρόσδεκτα θεῷ.* Basilius sagt am Schlusse seiner *Moralia*: Was ist das Merkmal des Christen? Der in der Liebe thätige Glaube. Was ist das Merkmal des Glaubens? Die nicht zweifelnde Ueberzeugung von der Wahr-

heit, der von Gott eingegebenen, welche durch kein Denken der Vernunft erschüttert wird, wie er nachher sagt, der Gläubige erweise sich darin, daß er nichts von den Lehren zu verwerfen und nichts hinzuzufügen wage. Dieß ist nun freilich nicht so gemeint, als ob durch die bloße Rechtgläubigkeit und das Annehmen der Grundwahrheiten des Christenthums nach der Ansicht dieser Väter der Begriff des Glaubens erschöpft wäre. Der Glaube ist ihnen allerdings auch ein Willensact, und zwar nicht nur als die Willigkeit, die von Gott geoffenbarte über unsern Verstand hinausgehende Wahrheit im Gegensatz von Zweifeln und Grübeln anzuerkennen, (cf. Chrys. Hom. XXII in Hebr. Hom. V in Col. u. sonst), sondern auch als das persönliche Vertrauen auf die Macht, Güte, Gerechtigkeit Gottes (Chrysost. zu Röm. 4, 18. 19.), insbesondere auch die sündenvergebende Gnade Gottes in Christus, was aus Chrysostomus zu belegen nicht nöthig ist. Dennoch schlägt immer wieder der theoretische Begriff von Glauben vor, und vergeblich würden wir bei den Griechen den Begriff von Glauben suchen, welchen Augustin aufstellt, wornach er die Empfangnahme der nicht nur sündenvergebenden, sondern auch wiedergebärenden Gnade und insofern auch die principielle Wurzel aller guten Werke ist. Vielmehr pflanzt sich die Vorstellung, welche wir bei den frühern griechischen Vätern schon fanden, daß die Werke nur äußerlich ergänzend und vollendend als ein zweites Besonderes hinzukommen müssen, fort, ja sie befestigt sich noch mehr, wie sich dieß in der oben angeführten Stelle des Cyrillus deutlich ausspricht, und bei Chrysostomus in vielen Stellen, in welchen er ganz ebenso, wie er der Gnade immer die Freiheit gegenüberstellt, so auch dem Glauben die Werke als die nothwendige und wesentliche Ergänzung (cf. z. B. Chrysost. zu Ephes. 2, 8—10.). Ebendarum sind nun auch diese Werke als die eigene That gedacht, und dieß um so mehr, da sie als verdienstlich gelten nicht nur für Erwerbung der künftigen Seligkeit, sondern auch der Vergebung der Sünden, was weiter zusammenhängt mit der Vorstellung, daß für die nach der Taufe begangenen Sünden die eigene Leistung des Menschen zur Entsündigung eintreten muß. Chrysost. hom. in Joh. LXXII: ἀποσμήχει (ῥυπαρίαν) πρῶτον τὸ λουτρὸν ὕερον δὲ καὶ ἑτεραι ὁδοὶ παντοδαπαί, worunter er das Almosen besonders hervorhebt.

Je mehr gerade einzelne Werke als besonders verdienstlich, ja am Ende sogar überverdienstlich geltend gemacht werden, desto mehr wird eine selbstständig mit der Gnade cooperirende menschliche Kraft als wirksam vorausgesetzt; der die Entwicklung des subjectiven Heilslebens veräußerlichende und atomistisch zerbröckelnde Ergismus ist nichts anderes, als Pelagianismus oder Semipelagianismus. Diesen Schluß kann man nicht ablenken durch Hinweisung auf solche Aussprüche dieser Väter, in welchen das menschliche Verdienst geläugnet und alles auf die Gnade zurückgeführt und ebenso den Werken als äußeren der Werth abgesprochen wird ohne die rechte Gesinnung, von der sie getragen seyn müssen, und ebendarum sogar der Glaube als das Einzige erklärt wird, wodurch wir gerecht und selig werden. In den das Verdienst läugnenden Aussprüchen der Väter, an welchen besonders Chrysostomus reich ist, obwohl sie auch bei andern vorkommen, wie Gregor von Nazianz, Oratio XIX, 8, Gregor von Nyssa, de baptismo: ἡ χάρις μὲν τοῦ δεσπότου δῶρον, ἡ δὲ πολιτεία (Anwendung) τοῦ τιμηθέντος κατόρθωμα· χάριτος δὲ ἡς ἔλαβεν οὐδεὶς μισθὸν ἀπαιτεῖ ἀλλὰ τὸ ἐναντίον ὀφείλει etc. — in diesen und ähnlichen Aussprüchen liegt, wenn wir sie mit der Auslegung der Stellen der Schrift, in denen alles Heil aus der Gnade abgeleitet wird (vide oben), vergleichen, daß von einem Verdienste im strengen Sinne des Wortes nicht die Rede seyn kann, weil der Mensch zum Gehorsam gegen Gott verpflichtet ist, weil er nicht einmal das alles leistet, was er schuldig ist, weil endlich die Gnade das Meiste thut, so daß des Menschen Thun dagegen verschwindet und ebendarum das menschlich unvollkommene Thun übersehen werden muß, wenn der Mensch belohnt werden soll, kurz es ist nur der Gesichtspunkt des ungleichen Verhältnisses des göttlichen und menschlichen Thuns und speciell der Gesichtspunkt der menschlichen Demuth, von dem hiebei ausgegangen wird, welchen letztern Chrysostomus hom. II in Psalm. L bezeichnend so ausdrückt: Der Tugendhafte denke nur an seine Sünden, nicht an seine Tugenden, und erzähle nur jene, nicht diese; verbirg, was du Gutes thust, damit der Herr es bekannt mache. Deswegen ist nun aber doch das menschliche Thun, wenn wir die wirkende Kraft in Betracht ziehen, nicht weniger das eigene, und ein Rationalist könnte das alles auch unterschreiben. Dasselbe gilt nun auch in

Beziehung auf die Aussprüche, welche die Gesinnung dem äußern Werke gegenüberstellen und Seligkeit und Gerechtigkeit nur vom Glauben ableiten, wie wenn Basilius hom. de humilitate sagt: Dieses ist der vollkommene Ruhm in Gott, wenn Jemand nicht über seine Gerechtigkeit sich erhebt, sondern erkennt, daß es ihm an eigener wahrer Gerechtigkeit fehle, daß er aber allein durch den Glauben an Christum gerecht werde; diese gute Gesinnung, die dem Werke seinen Werth gibt, die Alles allein von der Gnade erwartende Demuth ist nicht erst durch die Gnade innerlich erzeugt, sondern ist Sache des Menschen selbst. — Von dieser Seite also läßt sich das oben gezogene Resultat nicht anfechten. Dagegen haben wir die oben schon in Beziehung auf Irenäus und Origenes angeregte und hieher verschobene Frage nun aufzunehmen, ob nicht in der Lehre unserer Väter vom Erlösungswerke Christi das Correctiv für ihre mangelhafte Lehre von Gnade und Freiheit liege, in jener nicht zugleich das richtige Princip für dieses Lehrstück mitenthaltend sey, wenn es auch nicht dogmatisch entfaltet worden. Die griechischen Väter unseres Zeitraums, besonders Athanasius, die beiden Gregore, Basilius, weniger Chrysostomus, lehren ja, was hier weiter im Einzelnen auszuführen unnöthig ist, daß eben darum in Christi Person Göttliches und Menschliches in die Einheit zusammengewachsen sey, damit in ihm die menschliche Natur von der Macht der Sünde und des Todes befreit, geheiligt, sündlos, Gott gleich gemacht werde und das ewige Leben, Auferstehung und Seligkeit erlange (cf. Baur, Geschichte der Versöhnungslehre, S. 111 und Dorner, Christologie). Das Grundthema dieser Anschauungsweise ist in dem bekannten Sage des Athanasius de incarnatione cap. 54 enthalten: Θεὸς ἐνανθρώπησεν ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν, wozu noch als Ergänzung der im Gegensatz von Apollinarismus verfochtene Grundsatz kommt: τὸ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον, ὃ δὲ ἦνωται τῷ θεῷ τοῦτο καὶ σώζεται (Gregor von Nazianz, Oratio LI). Daß die im Princip in Christo geschehene Befreiung und Vollendung auf die ganze menschliche Natur, d. h. alle Menschen sich erstreckt, setzt besonders Gregor von Nyssa (Or. catech. cap. XVI) auseinander. Hieraus scheint nun einfach zu folgen, daß dasselbe göttliche Princip, das in Christus die menschliche Natur geheiligt und vollendet hat, so-

fort auch als das den Gläubigen umbildende und gestaltende gedacht und das subjective Heilsleben als die Fortsetzung und Application der in Christo geschehenen Einigung des Göttlichen und Menschlichen vorgestellt werde, und eben damit der volle Begriff der aneignenden Heilsgnade zu seiner Geltung komme. So nahe diese Consequenz bei dem correlaten Verhältniß und innern Zusammenhang dieser beiden Lehren gelegen, ja so nothwendig sie zu ziehen gewesen wäre, so wird sie eben doch nicht gezogen. Und statt daß man nun jene Lehre vom Erlösungswerke dafür geltend machen dürfte, daß der Semipelagianismus in der Lehre von Gnade und Freiheit nur Schein sey und seyn könne, müssen wir vielmehr umgekehrt, da dieser Semipelagianismus eine für sich feststehende nicht anzusehende Thatsache ist, das Nebeneinander jener Erlösungslehre und dieser Gnadenlehre anders erklären. Man muß, um dieß richtig zu thun, eine charakteristische Eigenthümlichkeit der Christologie der genannten Väter wohl im Auge behalten. Nicht nur Apollinarius läugnet die menschliche Freiheit in der Person Christi aus dem bezeichnenden und für ihn als Griechen besonders bezeichnenden Grunde, weil ihm mit der Annahme einer menschlichen Freiheit die Möglichkeit der Sünde bei Christus nicht ausgeschlossen und so die Erlösung unsicher gemacht zu werden schien, d. h. weil er sich die Freiheit nur als spröde Wahlfreiheit und Spontaneität denken konnte. Gregor von Nyssa fühlte nun zwar das Bedenkliche dieser Aufstellung wohl, indem er ihm entgegenhält, daß die *σάρξ* keine Tugend haben könne ohne das *ἐκόντιον*. Sehen wir aber nun, wie dennoch auch seine Gegner, die beiden Gregore und namentlich Athanasius die menschliche Freiheit bei Christus gleichfalls verkürzen und nicht zu ihrer vollen Geltung kommen lassen, so müssen wir sagen: Apollinarius ist der Verräther der wahren Consequenz des griechischen Standpunktes. Eine wahre ethische Vermittlung des Göttlichen und Menschlichen in Christo haben die Griechen nicht erreicht; das Menschliche ist das vom Göttlichen überwältigte, und genau genommen ist die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo schon durch den Act der Menschwerdung selbst gesetzt, mag sie nun auch noch an einzelnen Punkten, wie vor allem dem Tode und der Auferstehung besonders heraustreten; die Einheit des Göttlichen und Menschlichen ist eine

substantielle und unmittelbare; aber sie ist keine vermittelte und wahrhaft ethisch vermittelte. Hierin nun haben wir den Schlüssel für die richtige Beurtheilung der Gnadenlehre der Griechen. Wenn Dorner treffend in Beziehung auf Augustin gesagt hat: eine magische Gnadenlehre ließ für eine pelagianische Freiheitslehre gerade Raum genug, so können wir auch mit volstem Rechte sagen: eine solche magische (ethisch-doketische) Christologie, wie die der Griechen, ließ für den semipelagianischen Freiheitsbegriff in der Aneignung des Heiles Raum genug. In Christo, d. h. in seiner göttlichen Natur, als mit der menschlichen geeinigter wird das Gnadenprincip als präsent angeschaut; aber wie in Christo selbst Göttliches und Menschliches nicht wahrhaft in eins zusammengehen und lebendig ineinander wirken, so bleibt die in Christo gesetzte göttliche Gnade auch in Beziehung auf das subjective Heilsleben der spröden menschlichen Freiheit äußerlich. Christus wirkt als der Gottmensch seinen Heiligenchein über die Menschheit hin, aber er ist doch eigentlich nicht das in ihr von Innen heraus die Heiligung erzeugende und gestaltende Lebensprincip. Alle in ihm gegebene göttliche Gnade kommt nur als *donum superadditum* zum menschlich unvollkommenen Thun hinzu, es ergänzend, mehrend und ihm einen absoluten Werth vor Gott ertheilend; daneben thut die menschliche Freiheit das Ihrige *ex propriis*. Und weil die Gnade an dieser Freiheit eine Schranke findet, statt sich innerlich mit ihr zu vermitteln, wird sie wieder aus der innern Sphäre in die Oberfläche zurückgetrieben, und wirkt sich auf den Begriff der Kirche und ihrer Heilmittel, als der Sphäre, in welcher die göttliche Gnade gegenwärtig vorgestellt und zu dem Menschen je nach dem einzelnen Bedürfniß in's Verhältniß gesetzt wird; daher die überschwenglichen Beschreibungen der fast magischen miraculösen Wirksamkeit der Sacramente bei den Griechen. Die große alles Andere fast verdrängende Bedeutung, welche der Sacramentscult in der griechischen Kirche gewonnen und fortan behalten hat, schließt den Semipelagianismus in der Gnadenlehre nicht aus, sondern ein, sie ist ein Ersatz für diesen oder genauer ein Deckungsmittel, durch welches demselben der christliche Charakter bewahrt werden soll. Wenn nun auch durch diese Betrachtung unser oben gewonnenes Resultat, statt umgestoßen, vielmehr bestätigt wird,

so kommt zuletzt noch ein weiteres wichtiges Moment dazu, nämlich die merkwürdige Erscheinung, daß die Griechen durch den Kampf des Augustinismus und Pelagianismus über Gnade und Freiheit sich nicht veranlaßt gesehen haben, die Mängel ihrer Lehrweise zu verbessern, sondern in der alten unvollkommenen Anschauungsweise im Wesentlichen hängen geblieben und für immer hängen geblieben sind. Es ist ein dogmengeschichtliches Factum, daß die Griechen zwar die pelagianische Lehre, wie sie nun mit ihren scharfen Spitzen heraustrat, nicht gebilligt haben, obwohl der historische Pelagianismus in einem gewissen Ursprungszusammenhang gerade mit der griechischen Kirche steht, aber eben so wenig auch den Augustinismus und diesen nicht einmal so, daß sie das unverkennbar Wahre und Fortbildende desselben mit Vermeidung seiner Uebertreibungen sich angeeignet hätten. Darin muß man doch den deutlichsten Beweis dafür finden, daß den Griechen ihre eigenthümliche Lehre von Gnade und Freiheit nicht aus äußern Ursachen entstanden ist, sondern von vornherein mit ihrem individuellen dogmatischen Standpunkt überhaupt zusammenhängt. Es ist kaum nöthig, diese Behauptung weitläufig durch geschichtliche Belege zu begründen; doch wollen wir auch dieß nicht ganz unterlassen. Es wird uns allerdings eine gewisse Berührung der griechischen Kirche mit der abendländischen in der augustiniisch-pelagianischen Streitfrage berichtet. Während der nestorianische Streit noch im Gange war, kamen die Pelagianer Cölestius, Julian und andere gleichgesinnte Abendländer nach Constantinopel und nahmen die Fürsprache des Nestorius in Anspruch. Der Schutz, den Nestorius diesen Pelagianern zuwendete, hatte zunächst gewiß nur eine persönliche Bedeutung, aber auch der dogmatische Standpunkt dieser Männer konnte ihm unmöglich so anstößig erscheinen, wie den Abendländern, wenn wir seinen Zusammenhang mit der antiochenischen Schule und Richtung bedenken. Aus Veranlassung des Conflicts, in welchen Nestorius wegen dieser Angelegenheit mit den Abendländern gerieth, scheint er die vier Predigten gehalten zu haben, von welchen uns drei bei Marius Mercator, op. ed. Bal. p. 119, erhalten sind, die vierte im griechischen Urtext bei Chrysostomus (op. Monfauc. X p. 733); die Pelagianer will er hier eigentlich nicht bekämpfen, sondern nur

seine eigene Theorie vortragen im Gegensatz von den gegen ihn wegen seiner Verbindung mit den Pelagianern gerichteten Beschuldigungen, und diese Theorie ist nicht verschieden von der Ansicht des Chrysostomus vom Falle und seinen Folgen; nur der Tod ist als Strafe der Sünde Adams auf die Nachkommen übergegangen, und die menschliche Natur hat nun das fundamentum das sie in Adam empfangen, d. h. die dazugekommene göttliche Gnade verloren — und ist ihrer nackten Endlichkeit anheimgegeben; eine Erbsünde im eigentlichen Sinne aber nimmt er so wenig an als Chrysostomus und bleibt eben darum auch von Augustins Gnadenbegriff ganz ferne. Wenn nun die cyrillische Partei auf dem ephesinischen Concil mit dem Nestorius auch den Pelagius und Cölestius verdamnte, so war dieß zunächst nur ein Gegenstand, den man der römischen Kirche für ihre Verdammung des Nestorius erwies, und ein verdoppelter Schlag auf Nestorius, schwerlich eine Einsicht, wenigstens keine klare, in die dogmatische Verwandtschaft des Nestorianismus und Pelagianismus. Aber merkwürdig ist nun doch, daß uns Photius in seiner bibliotheca cod. 54 p. 14 ed. Becker von einer Schrift meldet, in welcher gesagt wurde: ὡς ἡ Νεστοριανὴ καὶ ἡ Κελεστιανὴ (also pelagianische) αἵρεσις ἡ αὐτὴ ἐστὶ, noch merkwürdiger, wie uns Photius bemerkt, daß Cyrillus in einem Schreiben an Theodosius denselben Satz ausspreche und weiter sage, daß, was die Pelagianer vom Leibe Christi oder seinen Gliedern den Gläubigen lehren, lehre Nestorius vom Haupte Christus selbst, näher tadle es Cyrillus an den Cölestianern, daß sie so dreist seyen zu behaupten, daß Gott oder der heilige Geist nicht jedem Alles, was zum Leben, Frömmigkeit und Heil nothwendig ist, nach seinem Belieben mittheile, sondern die durch den Sündenfall ihrer ursprünglichen μακαριότης und der Gemeinschaft mit Gott verlustig gegangen, dem Tod verfallene Menschennatur κατὰ τὴν τῆς προαιρέσεως ἀξίαν den heiligen Geist herbeirufe oder zurückrufe. Wie nach der Meinung der Cölestianer jeder Mensch seinen eigenen Fall selbst gut und sich Gottes (s. Seligkeit) würdig machen müsse, so sey nach der Ansicht der Nestorianer Christus μόνη τῇ ἀξίᾳ καὶ ὁμωνυμίᾳ κεκοινηκώς τῷ λόγῳ τῆς νιότητος, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christus vom freien Verhalten der

menschlichen Natur ausgegangen. Daraus scheint nun klar hervorzugehen, daß Cyrillus sich ganz auf den Standpunkt der augustinischen *gratia praeueniens* stelle. Allein, wenn wir nun seine eigenen Schriften ansehen, ist davon in Wahrheit nichts zu finden. Einen Wink, der darauf hinweist, erhalten wir schon durch die Nachricht, daß Abgeordnete der nestorianischen Partei in Constantinopel in einem Briefe an den Bischof Rufus (es ist die op. 170 unter Theodoret's Briefen, ed. Schulze tom. IV), den Cyrillus und seine Partei beschuldigen, daß sie Häretiker τὰ αὐτὰ φρονοῦντας *Κελεστίῳ καὶ Πελαγίῳ*, nämlich Euchiten oder Enthufasten in ihre Kirchengemeinschaft aufgenommen haben. Daß diese Euchiten deswegen mit den Pelagianern zusammengestellt werden, weil sie eine vollkommene Heiligkeit der Gläubigen lehrten, was auch den Pelagianern schuldgegeben wurde, bemerkt Meander, Kirchengesch. II. Bd. 3. Abth., mit Recht, aber für uns ist nun wichtig, daß Cyrillus selbst zu dieser Meinung von der τελειότης der Gläubigen sich hinneigte, wie aus seiner Schrift περὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προεκκλήσεως καὶ λατρείας klar hervorgeht. Man darf überhaupt nur die 6 ersten Bücher dieser eben genannten Schrift des Cyrillus im Zusammenhange lesen, um sich zu überzeugen, daß er über die semipelagianische Auffassung der Lehre von Gnade und Freiheit nach der Weise der früheren griechischen Lehrer nicht hinausgekommen ist. In dieser Schrift geht nämlich Cyrillus, um sein Thema von der Anbetung Gottes im Geiste und in der Wahrheit zu begründen, zurück bis auf den Urstand des Menschen, und beschreibt schon diesen bezeichnend so, daß das Ebenbild Gottes bestanden in der Ausschmückung mit der δόσις πνεύματος ἁγίου und daß nun das so geschaffene Ebenbild Gottes frei von Sünde und Leiden war, aber darum doch nicht ἀνεπίδεκτος πολυτελεῶς τῆς ἐφ' ὅπερ ἂν ἔλοιτο παρατροπῆς, indem er mit acht griechischem Nachdrucke hervorhebt, daß Gott den Menschen mit freier Selbstbestimmung erschaffen (cf. Op. ed. Aubert I. Bd. p. 9 und 10). Den Sündenfall leitet er von satanischer Verführung ab, erklärt aber die Eva, durch welche die Verführung zu Stande kam, von den σὺν ἡμῖν καὶ ἐν ἡμῖν ἡδοναί, den sinnlichen Begierden, und setzt hinzu, daß, was in Adam so geschehen sey, in allen ebenso stattfindende. Der materiale Grund des Bösen

liegt also in der sinnlichen Natur des Menschen, welche durch den freien Fall Adams entseßelt worden, und die menschliche Natur ist nun als die gefallene aller *χαρίσματα* des Urstandes beraubt, dem Verderben preisgegeben, d. h. dem Tode, und der eigenen Schwachheit, vermöge welcher sie auch unter die Herrschaft des Satans kommt (cf. eodem loco). Das ist nun ganz die alte Lehre vom Sündenfall und seinen Folgen, und keine Spur von der augustinischen Anschauungsweise. Die *ἐμφυτος καὶ ἐρριζωμένη καὶ μένουσα ἐν ἡμῖν τῆς σαρκὸς ἐπιθυμία*, von der er l. c. p. 19 redet, ist ganz klar nur die in der Sinnlichkeit wurzelnde Lust des Bösen. Daneben aber ist nach Cyrillus immer noch die Freiheit zum Guten da. Der Mensch kann und soll die Fesseln der Knechtschaft der Sünde, in denen er allerdings gebunden ist, sprengen und sich zum Guten wenden, p. 17. p. 43 C, besonders aber p. 45 D: *κοινὰ γὰρ ἅπασιν ἀνθρώποις τὰ νοῦ τε καὶ ψυχῆς κινήματα καὶ ἡ πρὸς πολὺ ὁποίου ἐπιτηδειότης ἀγαθοῦ τε καὶ πονηροῦ*. Es fehlt nun zwar auch nicht an Stellen bei Cyrillus, wo er die Freiheit wie die früheren Griechen im Gegensatz gegen gnostischen Dualismus und Fatalismus in Schutz nimmt (cf. bes. Comm. in Jesaiam lib. I, Oratio 1, II. Bd. p. 22). Aber das ist offenbar nicht der Hauptgrund, warum er die Freiheit und den Willen zum Guten so sehr in Anspruch nimmt, sondern der ethische Standpunkt, den er überall sogleich einnimmt und von welchem aus er auch sichtlich voraussetzt, daß der Mensch auch das thun könne, was er thun soll. Dieß ergibt sich klar aus der Bedeutung, welche er der Person und dem Werke Christi zuerkennt. Die Menschwerdung Gottes in Christo hat uns Vergebung der Sünden, und namentlich die Freiheit vom Tode verschafft (cf. l. c. lib. III, p. 100). Allerdings lassen sich nun auch ähnliche Ausprüche, wie von den früheren griechischen Vätern, anführen, worin er sagt, daß die Gnade unsere menschliche Natur vergöttlicht und geheiligt habe zuerst in Christus, und ebendamt in allen; wir erinnern nur an eine sehr merkwürdige, advers. Nestor. III. Tom. VI p. 71 seq., wo er, den ersten und zweiten Adam vergleichend, Sündlosigkeit und Heiligkeit als Prädicat der göttlichen Natur ausspricht, dann aber zeigt, wie eben durch die Menschwerdung dieser Vorzug in die menschliche Natur eingepflanzt

worden, und sofort durch den heiligen Geist auch uns Menschen, seinen Brüdern, mitgetheilt werde. Es heißt in dieser Stelle: dazu (zur Heiligung und Gerechtigkeit) führt uns auch der Logos uns seiner göttlichen Natur theilhaftig machend durch den heiligen Geist; so wird Christus in uns abgestaltet (*μορφοῦται*), indem der heilige Geist uns umbildet *ἐκ τῶν ἀνθρωπίνων εἰς τὸ αὐτοῦ*. Nun setzt aber Cölestin hinzu: der Sohn versetzt nichts Geschaffenes in das Wesen seiner eigenen Gottheit, denn das ist nicht möglich; es wird nämlich in denen, die seiner göttlichen Natur theilhaftig geworden sind, indem sie den heiligen Geist empfangen haben, gewissermaßen eine geistige Aehnlichkeit mit ihm dargestellt (*ἐνσημαίνεσθαι*) und die Schönheit der unaussprechlichen Gottheit (cf. Basilius) leuchtet in den Seelen heiliger Männer. Es ist leicht zu sehen, daß dieß eben nur die Herstellung des *donum superadditum* des heiligen Geistes ist, welches Adam vor dem Falle besaß und durch den Fall verlor; es ist nun dieselbe Potenzirung und Weihung des Natürlichen, wie wir sie bei den frühern Vätern fanden. Ebendarum hat auch bei Cyrillus die gleiche gesetzliche Anschauung vom Christenthum Raum, wie sie in der genannten Schrift *de adoratione etc.* klar hervortritt. Cyrillus redet zwar oft vom *πλοτεὶ δικαιοῦσθαι* als dem Wesen des Christenthums. Allein er ist weit entfernt, dieß im augustinischen Sinne zu nehmen; die *πλοτεῖς* ist nur im Gegensatz zum alttestamentlich unvollkommenen Standpunkt der vollkommene Standpunkt des Christenthums, als der vollendeten Offenbarung der göttlichen Wahrheit, und insbesondere der vollendeten Gesetzgebung verbunden mit der von Christus erworbenen Sündenvergebung und Befreiung vom Tode und der Gabe der Erleuchtung durch den heiligen Geist cf. *de adoratione* p. 100—102 die Sündenvergebung durch Christus, und die Befreiung vom Tode p. 76, 71 D und sonst, dann die Vollendung des Gesetzes durch Christus p. 84, 38, die vollendete Offenbarung und Erleuchtung p. 64. Demgemäß besteht nach Cyrillus die Aufgabe des Christen, da er solche Gaben von Gott empfangen, sich immer mehr von allen sinnlichen Lüsten zu befreien, nach der Tugend zu streben (*ἐφεσσις ἀρετῆς* ein Lieblingsausdruck) und vollkommen zu werden p. 20 und die folgenden p. 26, p. 29 D; es ist ein gewisser christlicher

Stoicismus, den er hier ausspricht, ähnlich wie Clemens von Alexandrien (man vergleiche den oft wiederkehrenden Ausdruck ἀνδοσία). Die Schwierigkeit, dieses hohe Ziel zu erreichen, verbirgt er sich nicht, aber wie vag ist der Begriff der Gnade, welche er als Beistand des nach dem Ziele der Vollkommenheit Ringenden bezeichnet (p. 25E und p. 26A; es sind nur die göttliche *νοῦθεσία* und die in der göttlichen Weltregierung liegende Hülfe, was er hier zu nennen weiß, von einer innerlichen Gnadenwirkung keine Spur. Man vergleiche, wie er auch in andern Schriften weit entfernt davon bleibt, den eigentlichen Begriff der Heilsgnade zu erreichen, z. B. in Hoseam p. 96: Diejenigen, die mit Christus auferstanden sind und ihr Vertrauen auf Gott setzen διὰ τὴν ἐν Χριστῷ δικαιοσύνην — oder τοὺς τὴν πίστιν εἰσdedeγμένους κατάρδει (besucht) κατὰ διττὸν τρόπον· ἀποκαλύπτει μὲν γὰρ ἐν πνεύματι (die Gabe der Erleuchtung) τὴν ἀρχαίων τε καὶ νομικῶν καὶ προφητικῶν παιδευμάτων γνῶσιν, das ist, sagt er, gleichsam der Frühregen; dazu gibt er gleichsam als Spätregen τοῦ εὐαγγελικοῦ παιδεύματος νόησιν καὶ ἀποστολικοῦ κηρύγματος τὴν περιπόθητον χάριν. Führt uns nun die alexandrinische Schule nicht über den Semipelagianismus hinaus, wie viel weniger können wir es von der antiochenischen erwarten. Theodor von Mopsuestia zwar scheint dabei eine Ausnahme zu machen, hat man ja doch sogar von ihm gesagt: „er habe sich mehr als die andern orthodoxen griechischen Väter bemüht, die Freiheit nicht als Schein und doch die erlösende Gnade als heiligende zu denken; er habe die Freiheit als Selbstbestimmung gedacht und gleichwohl in ihr auf ethisch-religiösem Wege den Ort nachgewiesen, wo sie selbst nach der Gnade verlangt; wie er hierin über den andern griechischen Vätern stehe, so unterscheide er sich wesentlich zu seinem Vortheil von Pelagius. Aber dann sey er auch wieder den ersteren gleich darin, daß er so wenig als sie den Grund davon anzugeben wisse, warum denn des heiligen Geistes Kommen von Christi Erscheinung abhing, d. h. die Heiligung oder Erlösung von der Sünde ist ihm zwar nicht bloß Werk des Menschen, aber diese Gnade hängt mit Christi Werk nur äußerlich zusammen“ (so Dörner, Christologie II. Bd. p. 56). Um hierüber vollständig urtheilen zu können, müßten wir uns den Zusammen-

hang seines Systems überhaupt vorhalten, da dasselbe, so weit wir es kennen, so sehr aus „einem Gusse“ ist, daß das Einzelne nur aus dem Ganzen verstanden werden kann; freilich bleiben für uns in demselben noch manche Lücken, bei welchen es zweifelhaft ist, wie weit wir dieselben dem System selbst zuzuschreiben haben, oder unserer immerhin noch mangelhaften Kenntniß desselben. Wir müssen uns aber der Kürze wegen begnügen, das angeführte Urtheil über Theodors Gnadenlehre mit einigen Bemerkungen zu beleuchten. Wie immer Theodor den Fall und das seit Adam in der Welt vorhandene Sündenübel unter die Freiheit zu subsumiren sucht, theils aus ethischem Interesse, theils aus Rücksicht auf die Auctorität der Bibel, die adamitische Menschheit und Menschheitsgeschichte bildet ihm doch nur eine erste Stufe der Schöpfung der Menschheit, auf welcher sie der θνητότης, der Sterblichkeit und Veränderlichkeit in der Art unterworfen war, daß Leib und Seele noch nicht in harmonischer Einheit wirkten, der Leib, die sinnliche Natur die Oberhand hatte, und eben deswegen eine ῥοπὴ, eine Neigung zum Sündigen vorhanden war (ad Roman. V, 18, 21, VI, 6 Col. 1, 16. Rom. VIII, 19 und sonst, cf. Theodori in Nov. Test. Comment. coll. Fritzsche p. 53, 54); im Commentar zum Galaterbrief nennt er dieß auch öfters die ἀσθένεια τῆς φύσεως (p. 122, 125); das wirkliche Sündigen ist aber darum nicht weniger Act der Freiheit, denn diese ist ihm eine constitutive Grundeigenschaft der menschlichen Natur. Mag die Schrift des Theodorus πρὸς τοὺς λέγοντας φύσει καὶ οὐ γνώμῃ πταίειν τοὺς ἀνθρώπους (cf. Photius bibliotheca cod. 177) auch nicht gegen Augustin selbst, sondern gegen Hieronymus gerichtet gewesen seyn (cf. Dorner, Königsberger Weihnachtsprogramm 1844. Theod. Mops. doctr. de imagine Dei p. 6 seq. Neander, Dogmengesch. 1. Th. p. 405), immerhin beweist dieselbe, daß Theodorus keine durch den Sündenfall entstandene innere Verfehrung der sittlichen Natur des Menschen und keinen daher sich datirenden Verlust der Freiheit zu denken vermochte, was auch zum Geiste seines Systems nicht paßt. Mit merkwürdiger Dialektik sucht Theodorus aus der prädestinarianischen Stelle Rom. IX. 14 alle der menschlichen Freiheit nachtheiligen Schlüsse abzulenken (cf. Dorner l. c. p. 14) und spricht es zu

Rom. XI. 15 klar und entschieden aus, wie der Mensch als vernünftiges Wesen in alle Wege gut und böse unterscheiden, das ihm von Gott zur Belehrung vorgehaltene Gesetz erkennen und nach freier Selbstbestimmung das Gute und Böse wählen kann, obwohl er wegen der *ῥοπή* πρὸς τὸ χεῖρον mehr das Gute weiß, als er es wirklich thut. Hier tritt nun aber Theodors eigenthümliche Theorie von der in Christus und seiner Person geschehenen Erlösung und Vollendung der menschlichen Natur ein. In Christus ist die menschliche Natur vollendet, das Ebenbild Gottes, das in Adam doch nur der Potenz nach nicht actu wirklich war, verwirklicht, ja auch die Welt ist in Christus vollendet, sofern der Mensch ihm der Einheitspunkt aller Gegensätze in der Welt und eben dadurch Ebenbild Gottes ist ad Rom. VIII, 19, und dieser Mensch nun in Christo dargestellt ist. Diese Vollendung betrachtet Theodorus als mit der Ueberwindung des Todes in der Auferstehung Christi abgeschlossen, mit dieser Auferstehung ist die harmonische Einheit aller Gegensätze, des Fleisches und des Geistes, und seiner menschlichen Natur mit der göttlichen vollkommen hergestellt (τὰ πάντα διαλυμένα εἰς συμφωνίαν ἡχθῆ μιαν ad Col. I, 15, 16). Aber diese persönliche Vollendung Christi ist im Princip die Vollendung der Menschheit und der Welt überhaupt; ad Rom. VI, 6: τῷ Χριστῷ ἐσσυρωμένῳ ὥσπερ ἅπαντα ἡμῶν ἢ ὑπὸ τῇν θνητότητα κειμένη φύσις συνεσταυρώθη, ἐπειδὴ καὶ πᾶσα αὐτῷ συναρέστη, πάντων αὐτῷ συμμετασχεῖν ἐλπίζόντων τῆς ἀναστάσεως. Das Werk Christi ist ihm nicht sowohl Befreiung von der Sündenschuld (obwohl dieß nicht ganz fehlt), sondern Erwerb und Verleihung der Unsterblichkeit, ἀνάστασιν δωρίσασθαι, ἐν ἀθανάτῳ φύσει καθιστάναι (ad Rom. V, 17, 18). Durch die Ueberwindung des Todes, der Sterblichkeit und Schwachheit der Menschennatur wird dann auch der Hang zur Sünde überwunden, der Mensch außerhalb der Nothwendigkeit des Sündigens gestellt, vom Gesetze freigemacht, und dafür vom heiligen Geist geführt und getrieben; cf. ad Rom. VI, 6 unmittelbar nach der oben angeführten Stelle ὡς ἐντεῦθεν συναγανισθῆναι μὲν τὴν περὶ τὸ ἁμαρτάνειν ἡμῶν εὐχολίαν διὰ τῆς ἐπὶ τὴν ἀθανάσιαν τοῦ σώματος μεταστάσεως, γεννηθῆναι δὲ καὶ ἡμᾶς ἔξοκαταστῆναι τῆς τοῦ ἁμαρτάνειν ἀνάγκης, ebenso ad Rom. V, 20: Ὁ Χριστὸς καὶ τὴν λύσιν τῶν ἁμαρτημάτων ἡμῶν ἐχαρίσατο καὶ

ἀπαλλαγὴν τοῦ θανάτου τῇ τῆς ἀναστάσεως ἐλπίδι καθ' ἣν ἔξω πάσης ἁμαρτίας πολιτευσόμεθα· τοῦτο γὰρ λέγει δικαίωσιν ζωῆς, ad Rom. VIII, 2 τότε im andern Leben καὶ τῆς ἁμαρτίας ἀπαλλαττόμεθα, τότε ἄτρεπτοι γεγονότες τῇ τοῦ πνεύματος χάριτι ἁμαρτεῖν οὐκ ἐπιδεχόμεθα, cf. weiter ad Rom. VI, 12, VII, 6 über die Freiheit vom Gesetz. Dadurch daß alle creatürlichen Gegenstände nun in ihre natürliche Ordnung und Harmonie gestellt werden, ist die Einheit eine feste unauflösliche, und dadurch alles zu einem unveränderlichen Bestand der Vollkommenheit gebracht; cf. die Stelle bei Marius Mercator p. 100 ed. Garnerius: quod placuit Deo, hoc erat in duos status dividere creaturam, unum quidem qui praesens est, in quo mutabilia omnia fecit, alterum autem, qui futurus est, cum renovans omnia ad immutabilitatem transferet. Nun bemerke man aber wohl, daß nach den bestimmtesten Erklärungen Theodors, diese herrliche Wirkung eben erst im künftigen Leben eintritt und eintreten kann; „in daß irdische Christenleben fällt von der Erlösung eigentlich nur das Wissen der künftigen, nicht einer gegenwärtigen Erlösung, nur die Verheißung“ (Dorner, Christologie 2. Bd. S. 39). Die Wiedergeburt ist theils nur in der Taufe geschehen, und ist als solche nur die in der Taufe empfangene Verheißung der Auferstehung, die durch den heiligen Geist dem Menschen versegelte Hoffnung, theils tritt sie actuell erst im künftigen Leben ein; cf. ad Rom. VI, 3, 5, VIII, 2: τὸ πνεῦμα φησὶ τὸ ἐπ' ἐλπίδι τῆς ἀθανασίας ἡμῖν δεδομένον, und am Schluß die Bemerkung, daß wir im gegenwärtigen Leben sterblich und unter der Anfechtung der Sünde bleiben; ad Rom. VIII, 15, VIII, 27; ad Joh. III, 5; ad Gal. II, 9; ad Gal. III, 28, 29: ὑμεῖς τοῦ Χριστοῦ σῶμα διὰ τὴν ἐπὶ τοῦ βαπτίσματος ἀναγέννησιν τύπον ἔχουσιν τῆς τότε παρεσομένης ὑμῖν πρός αὐτὸν ὁμοιότητος, ebenso wird ad Rom. VII, 6 der ἀνακαινισμὸς durch den heiligen Geist als künftig mit der ἀφθαρσία eintretend ausgesagt. Es ist in der That merkwürdig, wie Theodorus allen Stellen, in welchen eine Wirkung der Erlösung auf das gegenwärtige Leben ausgesagt wird, ein schon gegenwärtiger Heilsempfang und Heilsbesitz, diese Beziehung nimmt, um sie oft mit großer Willkühr auf das künftige Leben zu deuten. Eben deswegen hält er nun auch für das diesseitige

Christenleben im Ganzen eine rein gesetzhche Anschauung fest. Tritt das wahre sündlose Leben erst mit der Auferstehung ein, so kann der Mensch und soll er dießseits dieses künftige Leben nur nach Kräften nachahmen, ad Rom. VII, 14 ἡ κατὰ δυνατόν μίμησις; wenn es auch unmöglich ist, in diesem Leben über die Sünde Meister zu werden, es genügt, daß nur der Wille und die Gesinnung rein erhalten wird, εἰ τὰ τῆς γνώμης ἀκέραια σώζοιτο; wenn nur die Gesinnung gesund ist (ὕψαινοι) und man möglichst jede Sünde meidet und eifrig das Gute thun will, darf man den Gang zum Bösen, seine Uebermacht nicht fürchten, denn die Heilung desselben ist ja im künftigen Leben zu erwarten; cf. ad Rom. VI, 17: man muß der empfangenen Lehre Entsprechendes thun und das im Leben nachahmen, in was man schon vorbildlich durch die Taufe versetzt ist. So entschieden nur Theodorus in der Erscheinung und dem Werke Christi ein Wirken der freien Gnade Gottes sieht, und ebenso in der Ertheilung der künftigen Erlösung (cf. ad Rom. VI, 17, III, 27, V, 17, IX, 32, 33; ad Gal. III, 21, 23 und sonst) und so entschieden er ausführt, daß wir nicht durch Werke des Gesetzes gerechtfertigt werden, sondern durch den Glauben (cf. eben ad Gal. III, 21—23), so ist doch diese πίστις nichts anderes als die Zuversicht auf die im künftigen Leben eintretende Erlösung, und ist sie auch unserm Verdienst und unserer Würdigkeit entgegengesetzt, so müssen wir doch in diesem Leben unser Möglichstes thun, um dieser göttlichen Berufung nicht unwürdig zu seyn, wir müssen um der Liebe willen, die uns Christus erzeigt, alles thun und leiden. Aber das ist nun auch ganz Sache des Menschen; es ist seine Sache, fest beim Glauben zu bleiben und dem künftigen Leben entgegen zu ringen; ad Gal. V, 8: τῆς χάριτος ἥν τὸ καλεῖσθαι, τὸ δοῦναι τοῦ πνεύματος τὴν χάριν, ὑποσχέσθαι τὰ μέλλοντα· τὸ μέντοι μένειν βεβαίους ἐπὶ τῆς πίστεως οὐκ ἦν ἐκείνου ἀλλ' ὑμέτερον. Dafür eine innere Wirksamkeit der Gnade zu postuliren, fällt ihm nicht bei, denn wenn er auch oft sagt, daß wir eine ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος ἁγίου schon für dieses Leben empfangen haben (ad Rom. VIII, 26, 27; ad Gal. IV, 6, 7), so erklärt er uns doch ad Rom. VIII, 26 dieß einfach dahin: daß wir die Heilsgüter des künftigen Lebens κατὰ τὴν τῆς φύσεως ἀκολουθίαν nicht einmal als gewiß

hoffen können ἀλλ' ἡ τοῦ πνεύματος χάρις, ἥς τὴν ἀπαρχὴν ἐνταῦθα εἰλήφαμεν, ἀναμειβόλως ἡμῖν ἐγγυᾶται τὴν μετουσίαν αὐτῶν. Diese Versicherung durch den heiligen Geist stärkt uns allerdings im irdischen Kampfe, aber unmittelbar wirkt der heilige Geist nicht als Gnade der Heiligung auf das sittlich-religiöse Leben in der diesseitigen Ordnung der Dinge; Theodoros kennt, wie seine Vorgänger, die Gnade wesentlich nur als erleuchtende. Ueberschauen wir nun das bisher Ausgeführte, so wird sich das Endurtheil über seine Stellung zu unserer Lehre einfach ergeben. Mit Pelagius stimmt er, wie Neander in seiner Dogmengeschichte S. 407 mit Recht sagt, nur darin mehr überein, daß er die Erlösung nicht sowohl in Gegensatz zu dem von der ersten Sünde ausgehenden Verderben stellt, als vielmehr zu der sich selbst überlassenen Natur überhaupt als Steigerung der natürlichen Kräfte Adams, und setzen wir hinzu, nicht sowohl als Herstellung denn als Vollendung des Menschen denkt; dagegen weicht er von Pelagius darin wesentlich ab, „daß die Erlösung und Gnade nicht, wie bei Pelagius, einen bloß zufälligen, sondern nothwendigen Platz im Systeme hat“ (Neander); daß der adamitische Mensch zwar aus sich immerhin Einzelnes Relativ-Gutes thun kann, aber die natürliche Uebermacht des Fleisches, die natürliche Wandelbarkeit des Willens nicht aus sich überwinden, und darum auch nicht zu einem wahrhaft sündlosen Leben durchbrechen kann, daß vielmehr nur die Gnade dieses Ziel, das der adamitischen Menschheit als solcher transcendent ist, durch einen wunderbaren Act der Vollendung im künftigen Daseyn herstellen kann. Insofern bringt er nun allerdings auch die Gnade mit der menschlichen Freiheit in eine viel engere und nothwendigere Verbindung als die vorangegangenen griechischen Väter; aber die Art, wie er es thut, beweist, daß die Begriffe von Gnade und Freiheit bei ihm sich ebenso fliehen, als sie sich fordern, und gibt den Beleg dafür, daß die griechische Kirche vermöge ihres Freiheitsbegriffes gar keinen Raum hat für eine wahre Einigung von Gnade und Freiheit, für „die erlösende Gnade als heiligende.“ Weil ein sündloses Leben wegen der sterblichen sinnlich veränderlichen Natur des Menschen im irdischen Laufe nicht möglich seyn soll, soll es nun auf einer höhern Existenzstufe auf einmal hervortreten, ohne daß es innerhalb der zeitlichen Ent-

wicklung durch die Wiedergeburt seinen principiellen Anfang genommen haben soll, es kann daher auch nur durch ein Wunder der Naturveränderung in der Auferstehung gesetzt seyn, und wir erfahren eigentlich doch nicht, wie auf einmal der Mensch außer der Nothwendigkeit des Sündigens auf eine ethisch vermittelte Weise versetzt und wie er auf einmal vom heiligen Geist regiert werden kann, wobei wir auch noch bemerken wollen, wie wenig sicher Theodorus den Begriff des Gesetzes handhabt; denn für das Zeitleben ist es nur ein Stachel und ein Antrieb der sinnlichen Natur, und soll im künftigen Daseyn einfach wegfallen, ohne daß gezeigt würde, daß es und wie es auch zur Erfüllung kommt. Eben das also, daß er so die Herstellung der ethischen Vollkommenheit in's Jenseits verlegt, und zu einem ziemlich unvermittelten Wunder macht, zeigt, daß er eine innere Einigung von Freiheit und Gnade eigentlich doch nicht denken kann, und eben um des alten spröden Freiheitsbegriffes willen nicht denken kann; und dieß wird ja auch bestätigt durch seine Christologie, sofern er ja auch bei dieser keine wesentliche Vermittlung des Göttlichen und Menschlichen zugibt. Statt zu sagen: „die Heiligung oder Erlösung von der Sünde ist ihm nicht bloß Werk des Menschen, aber diese Gnade hängt ihm nur äußerlich mit dem Werke Christi zusammen“, werden wir genauer und richtiger sagen müssen: weil in Christi eigener Person keine principielle Heiligung der menschlichen Natur durch eine wahre göttlich nothwendige und menschlich freie Ineinsbildung des Göttlichen und Menschlichen von Theodorus angenommen wird so wenig als von den frühern griechischen Lehrern, und zwar von ihm nicht, weil er in Beziehung auf die Person Christi den spröden Freiheitsbegriff walten läßt, und von den andern nicht, weil sie ihn eben als einen solchen bei Christus ganz ausschließen (cf. Athanasius, Gregor von Nazianz u.), können sie auch in Beziehung auf die Gläubigen keine „heiligende Gnade“ im wahren Sinne lehren, sondern nur ein Dazukommen und Darüberkommen der Gaben des heiligen Geistes, um das Menschliche zu vermehren, zu ergänzen, zu verherrlichen, wie wir früher gesehen, was bei Theodorus dann sich steigert zu einer mit der Auferstehung eintretenden wunderbaren Vollendung. Man kann dem Scharfsinn und der Consequenz des Theoderus alle Gerech-

tigkeit widerfahren lassen, und kann darum doch nicht läugnen, daß er gebunden durch die überlieferten einseitigen dogmatischen Prämissen seiner Kirche die Unvollkommenheit ihres ganzen Standpunkts nicht zu überwinden vermochte. Von den übrigen Antiochenern noch viel zu reden, verlohnt sich nicht. Der bedeutendste, Theodoret, ist in der Lehre von Gnade und Freiheit ganz der treue Nachfolger des Chrysostomus, mitunter auch etwas an Theodorus anstreifend; und dieß ist um so bedeutamer, als er mit den augustinisch-pelagianischen Streitigkeiten bekannt war (cf. Garnerius de fide Theodoreti dissert. III, cap. 5 in seinem Auctuarium, Theodorets Werke von Schulze Band V). Eine durch den Sündenfall auf die Nachkommen fortgepflanzte innere Verfehrung lehrt er so wenig als Chrysostomus (zu Psalm 50, 7: keine *φύσιν ἐνέργεια ἁμαρτίας*), vielmehr ist ihm die Folge der adamitischen That nur die Sterblichkeit, und die Folge dieser Sterblichkeit die Schwachheit der entseßelten sinnlichen Natur und die Herrschaft der sinnlichen Begierden, wie Garnerius l. c. ganz richtig sagt: *asserit contractam esse peccato primi hominis necessitatem moriendi, asserit pariter ortam concupiscentiae effraenitatem, corpore, quod corrumpitur, animum aggravante*; aber er sagt zu Ps. 50, 7.: *ὅτι ἡ φύσις περὶ τὸ πταίειν, ὑπὸ τῶν παθημάτων ἐνοχλουμένη· νικᾷ δὲ ὁμῶς γνώμη* (die Vernunft) *πόνοις συνεργοῖς κεχορηγμένη*, er läßt also die Kraft zum Guten immerhin als noch vorhanden gelten. Gnade und Freiheit stellt er ganz in derselben Weise zusammenwirkend vor, wie Chrysostomus; er wehrt ebenso sorgfältig wie Chrysostomus ab, daß das Wirken der Gnade und des heil. Geistes die Freiheit aufhebe (ad Cor. II, c. VIII, v. 1; in Ezech. 36, 26; ad Phil. II, 13), macht das Wirken der Gnade wie Chrysostomus von dem vorausgehenden Verhalten der Freiheit abhängig (in Ep. ad Tim. I, IV, 13; ad Ephes. VI, 24, ad Ephes. I, 12, den Geist empfangen in Folge des Glaubens). Der Begriff einer *gratia praeveniens interna* und einer *gratia operans* ist bei ihm ebenso zweifelhaft wie bei Chrysostomus, wie seine Behandlung von Stellen, wie Ps. 50, 12.: *cor mundum crea in me*, Ezech. 36, 26, beweist, cf. auch ad Rom. cap. VII. Nicht weniger unsicher ist, was er von der *gratia cooperans* lehrt. Selbst Gar-

nerius, der ihm ebenso wie dem Chrysostomus eine benigna interpretatio in orthodoxem Sinne angedeihen lassen möchte, fragt: cur inter loquendum de gratiae divinae auxiliis nihil afferat, quod facile non possit aut de lege sive doctrina aut de exterioribus adjumentis accipi, und weiß keine Stelle aufzutreiben, wo ganz unzweideutig von der Gnade die Rede wäre, quae datur ad singulos actus et qua christiane vivitur. Damit stimmt auch ganz seine Lehre von der Heilsaneignung, Glauben, Werken, Rechtfertigung, die durchaus nicht von der des Chrysostomus verschieden ist. Aber nicht nur die antiochenischen Lehrer gehen in den Fußstapfen des Chrysostomus fort bei dem, was sie über Gnade und Freiheit aufstellen, sondern auch die andern Griechen (cf. in Beziehung auf Isidorus von Pelusium Meander, Dogmengesch. I. Bd. S. 412; Niemeyer, de Isidori vita etc. p. 179, 180). Man könnte nun aber glauben, daß eine Ausnahme von dieser Auffassungsweise der Gnade und Freiheit wenigstens in der Mystik der griechischen Kirche zu finden seyn möchte, sofern es im Wesen der Mystik überhaupt liegt, den Christus in uns dem Christus für uns vorzuordnen und das Leben des Christen als eine sich vollendende innere Gemeinschaft mit Christus anzuschauen. So ließen sich schon von Macarius dem Aegyptier manche Aussprüche anführen, welche tiefer zu gehen scheinen (cf. Wörter l. c. p. 339 seq.); aber selbst bei ihm verläugnet sich das pelagianische Element nicht, welches so häufig in die Mystik sich einmischt, nämlich das Hervorbringenwollen der Vollkommenheit und der Einigung mit Gott durch die eigene ascetische Bereitung und Anstrengung, der zufolge dann Christus doch keine wesentliche Stelle erhält, sondern zuletzt zum Vorbilde wird (cf. Dorner, Christologie 2. Bd. p. 291 und die Mystik des Nicolaus Cabasilas von Gaf p. 53 seq.). Aber wir wollen uns bei der zweifelhaften Richtigkeit der Schriften des Macarius nicht näher auf ihn einlassen, dagegen aber etwas genauer den Maximus Confessor berücksichtigen, welcher erst dem siebenten Jahrhundert angehört, und dieß um so mehr, weil er gerade das zu verbessern scheint, was wir als Mangel in der Lehre der frühern großen griechischen Kirchenlehrer erkannten, daß sie nicht die Lehre von der Person Christi und die Lehre von der Heilsaneignung als innerlich correlate

Lehren auch wirklich zu einander in's Verhältniß setzen. Maximus betrachtet als das Endziel der Schöpfung die Vereinigung der menschlichen Natur mit Gott als dem höchsten Gute, damit sie durch diese Vereinigung vergöttlicht werde, und dieses Ziel soll erreicht werden durch die persönliche Einheit, in welche Gott in Christo mit der menschlichen Natur trat, wobei zu beachten ist, daß er das unveränderliche Bleiben der beiden Naturen in ihrer Wesenheit reservirt (Quaest. in script. p. 45 et 209, ed. Combefis). Und zwar betrachtet nun Maximus den Uebergang der in Christo principiell geschehenen Einigung des Göttlichen und Menschlichen auf die übrigen Menschen als eine fortgesetzte Menschwerdung des Logos in den Menschen, wenn er I, 489 sagt: die Fülle der Gottheit, die in Christus von Natur war, sey in den Christen durch Gnade, soweit ihre Natur sie fasse, wenn er in der Erklärung des Vaterunser's (I, p. 354) sagt: αἰεὶ θέλων (mit Willen, willensmäßig) γεννᾶται Χριστὸς μυστικῶς, διὰ τῶν σωζομένων σαρκούμενος καὶ μητέρα παρθένον ἀπεργαζόμενος τὴν γεννώσαν ψυχὴν (die gebärende Seele zur jungfräulichen Mutter [nämlich des sich einsenkenden göttlichen Lebens] machend, wie er sie auch Θεοτόκος nennt). Ebenso: Wie der Logos als Gott Schöpfer derjenigen ist, welche er in Hinsicht auf seine leibliche Geburt als Mensch seine Mutter seyn ließ, so ist der Logos in uns zuerst Schöpfer des Glaubens und wird dann wiederum Sohn des in uns vorhandenen Glaubens, κατὰ τὴν πράξιν ταῖς ἀρεταῖς σωματούμενος, in der praktischen Tugendübung sich verleiblichend. Hierin scheint nun ein wahrhaft lebendiges und innerliches Zueinandergreifen von Gnade und Freiheit für die Gestaltung und Auswirkung des christlichen Lebens zu liegen, die Gnade als wirkend und mittheilend, die Freiheit als empfangend und in Folge des Empfangens selbstthätig angeschaut zu werden, wie auch Maximus es allgemein so ausdrückt: πᾶσαν ἐν ἡμῖν ὡς ὀργάνους ὁ Θεὸς ἐπιτελεῖ πράξιν καὶ θεωρίαν. Dann unterscheidet er auch das natürliche Vermögen des Menschen, wie es für das Göttliche im Erkennen und Thun empfänglich ist und die Wirkung des göttlichen Geistes, welcher das durch die Sünde unterdrückte Vermögen wieder freimacht, ἡ χάρις οὐδαμῶς τῆς φύσεως καταργεῖ τὴν δύναμιν ἀλλὰ μᾶλλον καταργηθεῖσαν πάλιν τῇ χρήσει τῶν

παρὰ φύσιν τρόπων ἐνεργῶν ποιεῖ τῇ χρήσει τῶν κατὰ φύσιν πρὸς τὴν τῶν Θεῶν κατανόησιν εἰσάγουσα. Man beachte aber, daß Maximus dieses Wirken der Gnade und des heiligen Geistes wenn auch nicht allein, doch vorzugsweise auf das erkennende Vermögen bezieht, und dann weiter, daß denn doch fast unvermerkt das, was zuerst als *δεξιὴ ἐξίς καὶ δύναμις* geschildert ist, zu einer eigenen Selbstthätigkeit wird, zu welcher nun das Wirken des Geistes ergänzend und vollendend hinzutritt (cf. die von Meander, Kirchengesch. III. Bd. ausgehobenen Stellen). Allein es tritt noch viel stärker bei Maximus heraus, daß dasselbe, was er göttliche Mittheilung und fortgesetzte Menschwerdung des Logos nennt, doch nur die Selbstentfaltung und die Erhebung zu Gott durch die Kraft des eigenen Willens ist. Vermöge des *αὐτεξούσιον* soll der Mensch sich immer mehr vom Fleischlichen und Aeußerlichen losrennen, und den Keim des Guten, der in ihm liegt, wirksam machen zur Tugend, in gleichem Maße wird der Logos in uns Mensch. Dieß ist die allgemeine Menschwerdung des Logos, wie er im freien ethischen Proceß sich vollzieht, des Logos, sage ich, nicht des historischen Christus als des Erlösers; dieser wird nur zum Vorbilde des mystischen, d. h. ethisch-mystischen Processes (cf. op. I, 490, Dörner II. Bd. p. 288). Soll ja doch die Seele durch den mystischen Proceß zuletzt nicht zur Einheit mit dem historischen Christus geführt werden, sondern die aufwärts ringende Liebe und Erkenntniß soll ihr Ziel finden in dem *λόγος γυνὸς*, wie er war vor der Menschwerdung und Schöpfung (I, S. 486, 498). Aber so begeistert er auch von der Liebe redet, als die den Menschen zuletzt mit Gott als dem höchsten Gute vereinige, so hält er denn doch wieder das innerste Wesen Gottes als das Unmittelbare über den Menschen hinaus, und der Liebe von unten her antwortet in Wahrheit keine Liebe von oben her. Die Bestätigung davon liegt in der dyotheletischen Christologie des Maximus; so aner kennenswerth die kräftige Betonung des menschlichen freien Willens in Christo verglichen mit den früheren Vätern ist, eine persönliche Einigung des Logos mit dem menschlichen Willen und Seyn erreicht er doch nicht, will es ja nicht einmal, „nicht als ob das Menschliche die Empfänglichkeit wäre zu der göttlichen Fülle, sondern vielmehr ist ihm auch das

Menschliche wesentlich activ und frei, und seine Anschauung führt vielmehr zu einer Verdopplung oder Vervielfältigung göttlichen Seyns als zu einem Wirken Gottes durch menschliche Organe“ (Dorner, II. Bd. p. 237). Nach allem diesem werden wir uns nicht mit Neander zu einer einseitigen Bewunderung seines Systems hinziehen lassen, als ob er den harmonischen Zusammenhang zwischen Schöpfung und Erlösung, Natur und Gnade und Gnade und Freiheit so richtig erfaßt hätte; es ist der alte origenistische Dualismus, der alles dieses ernstliche Ringen zuletzt wieder vereitelt. Nur ungern verzichte ich mit Rücksicht auf die Ausdehnung, den unsere Erörterung schon gewonnen hat, darauf, an der mit Marimus Confessor nahe verwandten letzten Nachblüthe der griechischen Mystik in Nicolaus Cabasilas (in der zweiten Hälfte des 14. Jahrh.) gleichfalls den angegebenen Dualismus nachzuweisen. Diese Mystik des Cabasilas ist darum besonders interessant, weil er die Verwirklichung der $\zeta\omega\eta\ \epsilon\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ durch die Gemeinschaft der Seele mit Christus zu Stande kommen lassen will, aber nun die aus Christus strömende Lebenskraft an den Menschen gelangen läßt durch die Kirche und ihre Sacramente, als Leiter und Werkzeuge derselben, welche physisch-magisch auf den Menschen wirken und ihn unmittelbar mit der Substanz Christi verbinden sollen. Neben diese Sacramentsmagie stellt er nun aber als den zweiten Hauptfactor, durch welchen $\eta\ \epsilon\nu\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma\ \zeta\omega\eta$ sich darstellen soll, den freien, selbstthätigen Willen, der zum Ziele ringt. Eine Vermittlung von Gnade und Freiheit haben wir so nicht, sondern ein Alterniren von Beidem, wie es nicht anders seyn kann, wenn die Gnade in die Sacramente veräußerlicht physisch wirkt und nicht von vornherein auf ein ethisches Verhalten des Menschen, vor allem seine freie Empfänglichkeit bezogen ist, und wenn anders der menschliche Wille nicht von vornherein auf die Gnade, als das Princip seiner Bewegung gestellt, sondern als spontane Kraft in Anspruch genommen wird. Ich verweise dafür in der Kürze auf Dorner, Christologie II. Bd. p. 297, und Gäß, Nicolaus Cabasilas p. 86 seq.; es wird aber, da Cabasilas hierin auch mit der mittelalterlichen Scholastik sich berührt, später vielleicht noch bei der mittelalterlichen Lehre von Gnade und Freiheit Gelegenheit geben, auf ihn zurückzukommen. Die Gemeinlehre

der griechischen Kirche hat von diesen Bestrebungen ihrer Mystiker ohnedieß nichts aufgenommen, weil sie ja auch in der That über die hergebrachte Lehre von Gnade und Freiheit kaum hinausdringen; und so wiederholt Johannes von Damascus in seiner *ἐκδοσις* lib. II, cap. XII, cap. XXIX und sonst nur die semipelagianischen Bestimmungen der frühern Väter, namentlich des Chrysostomus in ziemlich vager Weise, was um so weniger verwundern darf, da er auch die Lehre von der Heilsordnung, Glauben, Werken, Rechtfertigung und Heiligung sehr farg und oberflächlich behandelt. Die Lücken, welche im dogmatischen Systeme der griechischen Kirche übrig geblieben waren und die sich ihm durch die Zusammenfassung der einzelnen Lehrsätze in ein Ganzes hätten aufdecken sollen, — diese Lücken zu ergänzen fällt ihm nicht bei, ja er will es eigentlich nicht bei der ganzen Stellung, die er zu der überlieferten Lehre gleichsam als ihr Buchhalter einnimmt (cf. darüber meinen Artikel in Herzog, Realencyclopädie Bd. VI. über Johannes von Damascus). Auch die neue griechisch-orthodoxe Kirche, wie sie seit der Reformation erscheint, führt in ihren Bekenntnissen und sonstigen öffentlichen Erklärungen im Grunde nur die alte Lehrweise des Chrysostomus fort, wie Jeremias in seinen Verhandlungen mit den Württembergischen Theologen Act. Würtemb. p. 367, ebenso die Conf. Orthodoxa quaestio 27. Dagegen schließen die Acta Concil. Hierosol. p. 428 der Kimmelschen Sammlung der Symbole der griechischen Kirche in ihren Aussprüchen von einer *φωτιστικῇ χάρις*, ἣν καὶ προκαταρκτην (praevenientem) *προαγορεύομεν*, und von einer *ιδιῇ* (peculiaris) *χάρις*, welche diejenigen, die die Mahnungen Gottes in der *χάρις φωτιστικῇ* befolgen, unterstützt, mit ihnen wirkt, *συνεργοῦσα*, *ἐνδυναμοῦσα*, sie stärkt, das Gute zur Vollendung bringt, *ἀποτελοῦσα* und so uns gerecht macht — sie schließen sich hierin offenbar an die römische Lehrweise an, aber schon die neue Terminologie beweist, daß wir es dabei nur mit einer äußerlichen Accommodation zu thun haben; nicht mit etwas, was auf dem eigenen Acker der griechischen Kirche gewachsen, wenn gleich am Ende die dogmatische Differenz zwischen der griechischen und römischen Lehrweise nicht so bedeutend ist, und selbst trotz jenes Anschließens an die römische Terminologie die Griechen an ihrer alten unbestimmteren semipela-

griechischen Vorstellungsweise hängen bleiben. Indem wir nun unsere Untersuchung über die Lehre der Griechen von Gnade und Freiheit schließen, mag zur Entschuldigung ihrer Ausdehnung dienen, daß diese Lehrweise der Griechen von Gnade und Freiheit ein viel bedeutsameres Licht auf den ganzen dogmatischen Charakter der griechischen Kirche wirft, als man gewöhnlich meint, und daß sie ferner auch merkwürdig und wichtig erscheint im Verhältniß zu dem Rückschlag, welcher nach Augustin in der Lehre der abendländischen Kirche von Gnade und Freiheit eingetreten ist.

Indem wir nun noch übergehen zu einigen kurzen Andeutungen über die Lehre der voraugustinischen lateinischen Väter von Gnade und Freiheit, bemerken wir zum Voraus, daß diese Lehre nur insofern für uns hier eine Bedeutung hat, als allerdings schon hier der Unterschied von der griechischen, andererseits aber doch noch nicht die volle augustinische Lehrweise hervortritt, daß aber im Ganzen genommen die Vorstellungen dieser lateinischen Väter von Gnade und Freiheit sich als noch ziemlich unentwickelt und unvermittelt darstellen. Die lateinischen Väter theilen mit den griechischen im Allgemeinen das gleiche dogmatische Interesse für die menschliche Freiheit überhaupt und verfechten es auch, wie insbesondere Tertullian, gegen die fatalistischen und dualistischen Irthümer des Heidenthums und der christlichen Gnosis. Man vergleiche, wie Minucius Felix im Octavius cap. 36 gegen die Vorstellung von einem Fatum und für die Freiheit als die Grundlage der sittlichen Lebensentwicklung kämpft. Tertullian vertheidigt die Freiheit des menschlichen Willens gegen Marcion als Vermögen der Selbstbestimmung und der Wahl zwischen Gut und Böse; advers. Marc. lib. II, 6 findet es Tertullian unbegreiflich, daß der Mensch, welcher totius mundi possidens seiner Idee nach ist, non inprimis animi sui possessione regnare soll, aliorum dominus, sui famulus seyn soll, und zeigt dann, wie der Mensch nicht von Natur gut ist, so wie Gott, sondern das Gute erst sich aneignen soll durch seine freie Selbstbestimmung, indem der Wille dem ihm vorgehaltenen göttlichen Gesetz und Unterricht sich unterwirft: bonus natura solus Deus est; qui enim, quod est, sine initio habet, non institutione habet illud, sed natura. Homo autem, qui totus ex institutione est, habens initium — —

non natura in bonum dispositus est, sed institutione, non suum habens bonum esse, quia non natura in bonum dispositus est, sed institutione secundum institutorem bonum, scilicet bonorum conditorem. Ut ergo bonum jam suum haberet homo emancipatum sibi a Deo et fieret proprietas jam boni in homine et quodammodo natura, de institutione adscripta est illi potestas arbitrii, quae efficeret bonum ut proprium jam sponte praestari ab homine etc. und setzt nachher hinzu, daß aller moralische Werth des Handelns davon abhängt, und bonitas et ratio Dei invenitur circa libertatem arbitrii homini concessam. Man vergleiche auch de exhortatione castitatis cap. 2, de monogamia cap. 14, de anima cap. 20 und sonst. Ebenso sprechen für die Freiheit des menschlichen Willens *Cyprian* epist. 55, *Lactantius* divin. institut. lib. IV, cap. 11, cap. 23, *Hilarius* in Psalm. II, 15 und 16: voluntati permissa est bonitas, ut praemium sibi voluntas bonitatis acquireret, et esset nobis aeternae hujus beatitudinis profectus atque usus ex merito, non necessitas indiscreta per legem. Auch *Ambrosius* de Jacobo cap. 10: non enim servili ad obediendum constringimur necessitate, sed voluntate arbitra, sive ad virtutem propendemus, sive ad culpam inclinamur und sonst. Wird von den abendländischen Lehrern diese Freiheit des Willens als menschliche Grundeigenschaft weniger häufig und ausführlich behandelt, als von den griechisch-morgenländischen, so liegt der Grund zwar wesentlich auch darin, daß ihnen weniger unmittelbare äußere polemische Veranlassungen gegeben waren; allein andererseits ist doch auch nicht zu läugnen, daß, wenn sie auch die ethisch-dogmatische Bedeutung derselben anerkennen, sie dieselbe doch gar nicht in der Art in den Vordergrund stellen, wie die Griechen; sie ist ihnen wohl auch eine Voraussetzung der christlichen Weltanschauung, aber sie tritt nicht in der gleichen Weise, wie in den Schriften der Griechen, als eine alle andern mitbestimmende Hauptlehre heraus. Wie dieß auch damit zusammenhängt, daß bei aller Gleichheit des Begriffs der Freiheit im Allgemeinen, wenn auch nicht ausgesprochenenmaßen, doch stillschweigend, gleichwohl ein Unterschied in der Auffassung ihres Wesens stattfindet, wird sich unten noch zeigen. Aber wie verhält sich nun diese Freiheit weiter zu der in der Menschheit herrschenden Sünde?

Zuvörderst ist bekannt, wie in der abendländischen Kirche durch Tertullian erst ein strengerer Begriff von Erbsünde als Vorläufer der augustinischen Theorie auftritt. Durch den Sündenfall ist nach Tertullian der sinnliche Trieb, alles was zur *ψυχή* *αλογος* gehört, zur Oberherrschaft gekommen, und diese Störung und Veränderung der ursprünglichen Natur durch die That Adams hat sich auf dem Wege der Zeugung fortgepflanzt; in dem *tradux animae*, welchen er annimmt, liegt auch ein *tradux peccati*; de anima cap. 40; es gibt daher ein *malum animae ex originis vitio*, *naturale quodammodo*, diese *naturae corruptio alia est natura*, aber *ut tamen insit et bonum animae, illud principale, illud divinum atque germanum, et proprie naturale*; quod enim a Deo est, non tam exstinguitur quam obumbratur, potest enim obumbrari quia non est Deus, exstingui non potest, quia a Deo est — sic et in pessimis aliquid boni, et in bonis nonnihil mali. Ja, er sagt ausdrücklich adv. Marc. II, c. 8 am Ende: daß den Menschen *eadem arbitrii libertas et potestas victorem efficit hodie de eodem diabolo*, wie bei Adam, cf. auch de anima cap. 20, 21; die Vorsehung hat mit der Wiederherstellung des Menschen gezögert, um ihn kämpfen zu lassen, damit er durch dieselbe Freiheit des Wissens, durch welche er besiegt wurde, auch wieder zum Sieger über das Böse werde. Dieselbe Anschauung kehrt bei seinem Schüler Cyprian wieder; er sagt ep. 59, *quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae primae nativitate contraxit*, aber er leitet nicht etwa nur die Sterblichkeit von Adam her, sondern auch, daß wir von Natur mit dem Sündenschmutze befleckt sind, wie die ep. 1 ad Donatum beweist, aber dabei behauptet er doch de test. lib. III, 52, 54 *credendi vel non credendi libertatem in arbitrio positam* und nimmt ep. 55 die Freiheit des Menschen in Anspruch zur Ueberwindung des Bösen. Etwas anders stellt sich die Sache bei Arnobius und Lactantius. Arnobius sagt advers. gentes I, 27: *proni ad culpas et ad libidinum varios appetitus sumus vitio ingentiae infirmitatis*. Dieß ist ihm aber nichts von Adam Ererbtes, sondern offenbar die natürliche Schwäche, welche aus der creatürlichen Beschränktheit des Menschen und der Zusammensetzung seines Wesens aus Geist und Fleisch entspringt. Dieß ist freilich

bei Lactanz noch schroffer hervorgetreten, sofern er von einem ursprünglichen fast manichäischen Dualismus von Fleisch und Geist ausgehend (divin. instit. II, 12. IV, 24. VI, 13. de ira Dei 15) von einer *necessitas fragilitatis* redet, welche aber in diesem Gegensatz von Fleisch und Geist begründet, also nichts erst zeitlich Entstandenes ist. Mit dieser natürlichen Schwäche und Brechlichkeit ist aber gleich ursprünglich die im geistigen Wesen des Menschen wurzelnde Freiheit, welche so wenig durch das aus der *ingenita infirmitas* und *necessitas fragilitatis* nothwendig hervorgehende Böse gehemmt oder gar aufgehoben ist, daß vielmehr durch dieses malum als *interpretamentum boni* das Gute erst recht zum Bewußtseyn kommen und der Wille angeregt werden soll, das Böse zu überwinden, was er denn auch nach der Ansicht des Arnobius und Lactantius zu leisten vermag. Freilich können diese beiden Lehrer um so weniger als eigentliche Repräsentanten der abendländischen Kirchenlehre gelten, weil ihr ganzer dogmatischer Standpunkt als ein noch sehr elementarischer, aus heterogenen Elementen gemischter und von der andern Seite angesehen hinter der schon vorhandenen dogmatischen Entwicklung zurückgebliebener betrachtet werden muß. Dagegen setzt sich in Hilarius von Pictavium und Ambrosius im Allgemeinen die Tertullianische Anschauungsweise fort; Hilarius jedoch ist etwas eigenthümlich in der Art, wie er die Erbsünde betrachtet. Er spricht von einer natürlichen Verfehrung im Menschen tractat. in Psalm. I, §. 4: *ad haec nos vitia naturae nostrae propellit instinctus*, von einem *vitium originis* in Psalm. 119 lit. XIV vro. 20, ebendasselbst lit. XV §. 6: *omnibus per naturae demutabilis voluntatem peccare adjacet* — non abesse docuit Dominus malitiam per conditionem communis nobis originis und sagt noch ausdrücklich in Matth. 18, §. 6 zu cap. 18 v. 13: *ovis una homo intelligendus est, et sub homine uno universitas sentienda est*; sed in unius Adae errore omne hominum genus aberravit, womit wir freilich noch nicht näher wissen, wie. Man muß aber dabei beachten, daß er, im Zusammenhange mit seinem Creatianismus, das Verderben zunächst in den Leib setzt und von da aus auch die Seele gebunden und besleckt werden läßt in Psalm. 119 lit. 11 §. 5: *tentatur* (Propheta) *undique. cum ei per naturam corporis vitio-*

rum inest innata materies, ebenso in Psalm. 120 nro. 14: in hoc obscuro tenebrosoque corporum habitaculo invisibilis illa animarum nostrarum conformatio continetur, habetque hunc contagiosi incolatus sui carcerem coelestis naturae captiva generositas; hier wirken offenbar platonisch-origenistische Ideen in ihm nach. Dadurch erhält nun aber auch das, was er von der Freiheit auch im gefallenem Menschen lehrt, wie in der oben angeführten Stelle in Psalm. II eine besondere Bedeutung, wie er denn auch in Psalm. LI sagt: dives — per libertatem voluntatis in Abrahae sinibus esse potuisset, doch es wird sich dieß deutlicher erst unten zeigen, wenn wir hören, was Hilarius von der Gnade im Verhältniß zur Freiheit und von der Heilsordnung lehrt. Ambrosius dagegen hält sich noch genauer an Tertullian und bildet insofern das unmittelbare Uebergangsglied zu Augustin, welcher für seine Erbsünden-Theorie ja gerade die Auctorität des Ambrosius besonders geltend macht. Ambrosius sagt geradezu: daß wir in Adam gesündigt, und daß durch die Fortpflanzung der Natur auch die Fortpflanzung der Schuld von Einem auf Alle übergegangen. Apol. David. II §. 71: omnes in primo homine peccavimus et per naturae successionem culpae quoque ab uno in omnes transfusa est successio; man vergleiche auch Apol. David. I §. 56: antequam nascimur maculamur contagio et ante usuram lucis, origenis ipsius excipimus injuriam, in iniquitate concipimur etc., ebenso in Psalm. I, nro. 22. In eben dieser letzten Stelle aber sagt nun Ambrosius auch: weil wir Alle unter der Sünde seyen, verlange der Psalmist nicht, was ultra naturam sey, ut peccatum non faciamus, aber daß man nicht in der Sünde beharre, sondern sich von ihr lösmache; non potuisti non intrare in peccatum per fragilitatem, datur tibi exire peccato per sobrietatem, so daß er also immerhin im gefallenem Menschen noch Kraft zum Guten voraussetzt, wie er denn auch in Psalm. XL sagt: homini dedit Deus — eligendi arbitrium, quod sequatur; posuit, inquit, ante te bonum et malum; si malum elegeris, non natura delinquit, sed eligentis affectus. Solcher Stellen ließen sich noch manche anführen; allein es läßt sich darüber und über die Ansicht der lateinischen Väter vom Maße der Kraft des natürlichen Menschen überhaupt sicher urtheilen nur

indem wir zu der specielleren Frage übergehen, wie dieselben Gnade und Freiheit unmittelbar in's Verhältniß setzen. In dieser Hinsicht ist nun vor allem zu bemerken, daß die lateinischen Kirchenlehrer, wenigstens diejenigen, welche als Repräsentanten der eigenthümlichen abendländischen Lehrentwicklung gelten können, Tertullian, Cyprian, Ambrosius, weniger Hilarius von Pictavium, von der göttlichen Gnade und ihrer Nothwendigkeit für die Erlangung der Seligkeit viel unumwundener reden, als die Griechen, was sich charakteristisch schon darin zeigt, daß sie bei den Stellen, welche das Heilsleben vor allem oder ausschließlich auf die Gnade gründen, nicht wie die Griechen, namentlich Chrysostomus, immer mit Cauteleu im Interesse der Freiheit dazwischen greifen (cf. übrigens Ambrosius Aeußerung über Röm. 9, 16. in Psalm. 119), sondern das Prädominiren der Gnade und zwar einer innerlich wirkenden Gnade gleichsam als selbstverständlich voraussetzen, eben damit aber auch, wenn auch nicht gerade ausgesprochen und bewußt, einen etwas anders bestimmten Begriff von Freiheit. Die Abhängigkeit des Menschen von Gott in seinem ganzen Seyn und Wirken liegt den Lateinern viel näher, als die freie Selbstbestimmung des Menschen im Unterschied von Gott, und es tritt daher neben dem Pole der Selbstthätigkeit im Begriffe der Freiheit der Pol der Empfänglichkeit, mithin der Bestimmbarkeit durch die göttliche Gnade viel entschiedener hervor. Man sieht dieß deutlich bei Tertullian, wenn er de anima cap. 21 gegen die Gnostics den Satz vertheidigt: *convertibilem esse naturam* und zwar ebensowohl im Interesse der Gnade wie der Freiheit und sagt: *haec erit vis divinae gratiae, potentior utique natura, habens in nobis subiacentem sibi liberi arbitrii potestatem. quod αὐτεξούσιον dicitur, quae cum sit et ipsa naturalis, quoquo vertitur, natura convertitur.* Die Gnade faßt er also hier als eine die Natur verändernde, d. h. dem Willen eine andere Grundrichtung mittheilende, wofür der Wille, obgleich frei seinem Begriffe nach, empfänglich ist; daß der freie Wille von der Gnade bestimmt werde, ist das, was ebenso dem Begriffe der Gnade wie dem der Freiheit entspricht. Ganz dieselbe Anschauungsweise finden wir bei Cyprian; er ergeht sich mit gemüthlicher Rhetorik in den stärksten Schilderungen von der Gnade, wie ad Donat. de gratia: *Dei est in-*

quam, Dei omne quod possumus; inde vivimus, inde pollemus, inde sumto et concepto vigore hic adhuc positi futurorum indicia praeoscimus; aber auch de oratione dominica: nostrum sitiat pectus et pateat, quantum illuc fidei capacis afferimus, tantum gratiae inundantis haurimus. Es kann kein Streit seyn, daß er den Glauben als freien Act schildert (was Rettberg in seiner Monographie über Cyprian p. 320 seq. einseitig betont); aber man übersehe dabei nur nicht, daß er stets von der wesentlichen Zusammengehörigkeit von Gnade und Freiheit ausgeht, und die Freiheit immer auch als ein empfängliches Verhalten schildert. Auch bei Hilarius, obwohl er sichtlich hier den Griechen verwandter ist, verbirgt sich dieß nicht ganz; cf. de Trinitate II, 35, wo er darauf hinweist, daß, wie die leiblichen Organe nicht wirken können cessantibus caussis, z. B. das Licht, ita et animus humanus, nisi per fidem donum spiritus hausit, habebit quidem naturam Dei intelligendi, sed lumen scientiae non habebit; in Psalm. LI, 20: stultitiae atque impietatis extremae est, non intelligere se sub Deo et ex Deo vivere, sed in his, quae gerit et exspectat, sua magis velle confidere potestate, cum, siquid illud in se sit, ex Deo sit. Bei Ambrosius vollends ist es unzweifelhaft, daß ihm die Freiheit vor allem das freie empfängliche Verhalten der sich mittheilenden Gnade gegenüber ist, wie er in Psalm. 118 sagt: daß verbum veniat et januam pulset, velitque semper intrare, sed ex nobis fit, quod non semper ingrediatur; verum lumen omnibus lucet, sed si quis fenestras suas clauserit, aeterno lumine se ipse fraudabit, et si possit intrare: Gott muß freilich die Heilmittel darbieten, aber volentes curat, non adstringit invitos de interpell. David. IV ep. 2 und sonst. Wenn nun diese Väter die Freiheit des Menschen nicht als Schranke der Gnade betrachten, sondern als das, worin und wodurch das Wirken der Gnade sich vermittelt, eben darum eine innerlich wirkende Gnade im Auge haben und so dem biblischen Begriff von der Heilsgnade näher bleiben oder kommen, so hängt dieß damit zusammen, daß sie überhaupt den Unterschied des Christenthums von dem Vorchristlichen, genauer freilich nur vom Heidenthum, strenger fassen als die Griechen, ihn nicht nur quantitativ, sondern qualitativ fassen, was in den bekannten Urtheilen

Tertullians über das Heidenthum und den Gegensatz des Christenthums zum Heidenthum am schärfsten heraustritt, im Ganzen genommen aber auch die Ansicht der übrigen lateinischen Väter ist. Wie nun freilich dadurch wieder eine Beschränkung des Gnadenprincips entsteht, daß der Unterschied des Alten und Neuen Testaments nicht zu seinem vollen Rechte kommt, vielmehr eine gesetzliche Anschauung vom Christenthum daneben eindringt, wird sich unten noch zeigen. Hiervon sind nun aber wesentlich zu unterscheiden Arnobius und Lactantius, welche eigentlich ganz auf pelagianischem Standpunkte stehen, sofern sie die Gnade darauf beziehen, daß Gott als der Schöpfer dem Menschen die Kraft zum Guten gegeben, und weiter sie finden in der Thatfache der Offenbarung Gottes in Christo, als dem Propheten der Wahrheit und dem Vorbilde der Menschen, in dessen Nachahmung der Mensch sich das ewige Leben erwerben muß; man vergl. Lact. div. instit. IV, 11: *ergo cum statuisset Deus doctorem virtutis mittere ad homines, renasci eum denuo in carne praecepit et ipsi homini similem fieri, cui dux et comes et magister esset futurus*, und die Stellen, auf welche Pelagius selbst sich später berufen hat, lib. IV, 24: *oportet magistrum doctoremque virtutis hominum simillimum fieri, ut vincendo peccatum doceat hominem vinci ab eo posse peccatum*, und IV, 25: *ideo se carne induit mediator, ut desideriis carnis edomitis doceret non necessitatis esse peccare, sed propositi ac voluntatis*. Dagegen können Stellen, wie div. instit. VI, 24: *vulneribus nostris nemo alius mederi potest nisi solus ille qui gressum claudis, visum caecis reddidit — mortuos excitavit; ille ardorem cupiditatis exstinguet — — ille reddet veram et perpetuam sanitatem* — in ihrer rhetorischen Haltung nichts beweisen, daher es auch gewiß verkehrt ist zu sagen: Lactantius sey in der Soteriologie vorherrschend synergistisch. Doch es handelt sich nun weiter um den bestimmten Begriff von der Gnade und ihrer Wirksamkeit, und ebenso von der Freiheit und ihrem Verhältniß zur Gnade in der Anwendung auf die einzelnen Stadien der Heilsaneignung. Auch die lateinischen Väter lassen das Heilswerk im Menschen häufig vom menschlichen Willen seinen Anfang nehmen, wie z. B. Tertullian in der Schrift *de poenitentia* ausführt, daß der Mensch

für die Taufe sich würdig vorbereiten müsse, cap. 2: *mundam pectoris domum superventuro spiritui sancto parare, quo se ille cum coelestibus bonis libens inferat*, cf. auch cap. 8. Von Cyprian sind oben schon Stellen angeführt, wo er den Glauben in den freien Willen stellt und vom afferre der *fides capax* das *inundare* der Gnade abhängig macht. Diese Aeußerungen Tertullians und Cyprians gehen aber offenbar von dem der Natur der Sache nach sich zuerst darbietenden „ethisch-praktischen“ Standpunkt aus, und stellen sich nicht in bewußten dogmatischen Gegensatz gegen die ergänzende Betrachtung, daß die Gnade das Princip und der Anfang alles Heilslebens ist. Was sie von der Nothwendigkeit und Wirksamkeit der Gnade sagen, läßt sich ebenso auch schon auf den Anfang des Heilslebens beziehen, wenn auch Cyprian und Tertullian das selbst nicht thun und aussprechen, weil überhaupt ihre Reflexion über die Heilsordnung noch sehr unentwickelt ist. Von ihnen könnte man daher allerdings sagen: „es fehlt nur die Vermittlung (zwischen der ethisch-praktischen Betrachtung, welche von der Freiheit und der religiös-theologischen, die von der Gnade ausgeht) und das Geschick, von der Betrachtung der Gnade als der absoluten Ursache alles guten Willens aus die Willensfreiheit zu ihrer wahren Geltung zu bringen.“ (Kuhn loc. cit.) Anders aber stellt die Sache sich bei Hilarius von Pictavium, sofern er den Gegensatz der zwei Betrachtungsweisen, die von der Gnade oder der Freiheit ausgehen, mit Bewußtseyn in's Auge faßt und davon aus eine Entscheidung gibt. Er stellt in Psalm. 119 lit. XIV nro. 2 der Ausrede derer, qui asserunt proprium Dei munus esse, ut quis in Dei rebus atque operibus versetur, excusantes infidelitatem suam, quod cessante erga se Dei voluntate maneat infideles, den Satz entgegen: *est quidem in fide manendi Dei munus, sed incipiendi a nobis origo est; et voluntas nostra hoc proprium ex se habere debet, ut velit, Deus incipienti incrementum dabit, quia consummationem per se infirmitas nostra non obtinet, meritum tamen adipiscendae consummationis est ex initio voluntatis; idcirco Psalmum ita Propheta conclusit; declinavi cor meum ad justificationes tuas in aeternum propter retributionem; cor suum ipse declinat, et ex naturae humanae peccatis in obedientiam*

Dei inflectit; ebenso daselbst lit. XVI. nro. 10: divinae misericordiae est, ut volentes adjuvet, incipientes confirmet, adeuntes recipiat; ex nobis autem initium est, ut ille perficiat; — diese und ähnliche Stellen erinnern ganz an die Formeln, welche wir oben bei den Griechen gefunden haben. Nun stellt sich aber Hilarius auch auf den andern Standpunkt, von welchem aus alles Heil als Werk der göttlichen Barmherzigkeit erscheint, in Psalm. 119 lit. VI nro. 2: salus nostra ex misericordia Dei est, et bonitatis suae hoc munus in nobis est; et inde coepit oratio, unde et salus inchoat deprecantis; dann ebendasselbst no. 4: accipiat humana insolentia humilitatis modestiaeque doctrinam; prius propheta concedi sibi orat, quam se id mereri ut obtineat, ostendit, omnia vult a bonitate Dei in se inchoari. Man vergl. aber damit nur lit. V nro. 1 bis 12, um sich zu überzeugen, daß diese bonitas, von welcher die salus ausgeht, eben nur in der dem Menschen zuvorkommenden göttlichen Offenbarung in der Mittheilung der göttlichen Wahrheit besteht, zu deren Verständniß allerdings der Mensch die Erleuchtung durch den göttlichen Geist bedarf. Wir haben hier in der That nicht weiter, als was die Griechen lehren, und den bestimmten Begriff einer gratia praeveniens interna würden wir vergeblich bei Hilarius suchen. Ganz anders Ambrosius; er führt unbestreitbar schon den Anfang des subjectiven Heilslebens auf die innerlich vor- und zubereitende Gnade zurück in Lucam lib. I, nro. 10, a Deo enim praeparatur voluntas hominum und zwar so, daß quod Deus honorificatur a sancto, Dei gratia est; cf. auch in Luc. lib. II, 84: audeo dicere, quod homo viam non adoriri possit, nisi Deum habeat praevariantem, was er nicht nur in äußerlicher Weise versteht, wie der weitere Verlauf jener Stelle zeigt. Damit kommt nun nicht in Widerspruch, wenn Ambrosius anderwärts den menschlichen Willen das Heilswerk beginnen, und die Gnade gleichsam darauf warten läßt; cf. in Psalm. 119: vult se praeveniri sol justitiae (Christus) et ut praeveniat, exspectat, audi quemadmodum exspectet et cupiat praeveniri, dicit angelo ecclesiae Pergami: age poenitentiam, sto ad januam et pulso. Das ist bei ihm nur die ergänzende Betrachtung von der menschlichen ethischen Seite, um so mehr, als er keine unwiderstehlich wirkende

Gnade lehrt. Der Schein einer solchen und einer absoluten Prädestination, der in der Stelle in Luc. I, nro. 10 liegt, hebt sich durch den Zusammenhang und, wenn das *voluntas praeparatur a Deo* recht verstanden wird, auf. Nur die Stelle in Luc. VII. nro. 27 lautet stärker: Gott ruft den, welchen er würdigt, und macht fromm, welchen er fromm machen will, nam si voluisset, ex indevotis devotos fecisset. Wenn Ambrosius hier auch an eine absolute Prädestination anstreift hinsichtlich der Wahl, so folgt darum doch nicht, daß die Gnade bei denen, auf welche sie sich richtet, anders wirkt, als in die freie Empfänglichkeit hinein; dies müssen wir nach seinen sonstigen, so bestimmten Aussprüchen darüber, daß die Gnade nicht zwingend wirke, und der Mensch frei sich seinem Gotte gegenüber entscheiden müsse, gewiß voraussetzen. Dasselbe gilt auch von Tertullian. Neander erinnert in seiner Dogmengeschichte Bd. 1 S. 196 daran, daß bei Tertullian zuerst Ausdrücke vorkommen, welche fast von der unwiderstehlichen Macht der Gnade verstanden werden könnten, wie in der oben angeführten Stelle *de anima* ep. 21: *haec erit vis etc.*; allein hier ist doch die Freiheit, wie immer *subjacens gratiae*, noch keineswegs aufgehoben. Eine andere Stelle *de patientia*, die Neander anführt, und in welcher Tertullian sagt: es gibt manches Gute, welches so groß ist, daß allein die göttliche Gnade es mitzutheilen vermag, welche einem Jeden gibt, wie sie es für gut hält — redet nicht vom Heilsleben überhaupt, sondern von besondern Gnadengaben, wie Neander selbst sagt, welcher auch an den Montanismus Tertullians erinnert, der jedoch hauptsächlich nur in Beziehung auf die Inspiration der Propheten einen unbedingten schlechthin bestimmenden Einfluß des göttlichen Geistes geltend macht. Immerhin aber lehrt Tertullian, wie aus der Stelle *de anima* cap. 21 hervorgeht, in Uebereinstimmung mit seiner Lehre von der Erbsünde eine schöpferisch umbildende, wiedergebärende Gnade, ebenso Cyprian *de orat. dom.*: *pater eorum — qui per eum sanctificati et gratiae spiritalis nativitate reparati filii Dei esse coeperunt*, ebenso Ambrosius ep. 77 nro. 3. Daß nun aber auch dieselbe Gnade fortan und zwar innerlich mitwirken müsse in der Entfaltung des christlichen Lebens, ist ebenso gewiß die Voraussetzung eines Tertullian, Cyprian und Ambrosius. Die

Aussprüche der ersteren darüber sind freilich so rhetorisch und allgemein, daß man mehr nicht als das Daß, aber nicht das Wie daraus entnehmen kann. Ambrosius in der Stelle in Luc. nro. 84 sagt: *vides itaque, quia utique Domini virtus studiis cooperatur humanis, ut nemo possit aedificare sine Domino, nemo custodire sine Domino, nemo quidquam incipere sine Domino*; und ebenso macht er die fortschreitende Mittheilung der Gnade von der treuen Verarbeitung des Empfangenen abhängig; der Geist erleuchtet uns *pro nostrae possibilitate virtutis*, — *tantum capimus* (heiligen Geist) *quantum profectus nostrae mentis acquirit, de spiritu lib. I, nro. 93*. Wenn nun auch diese Vorstellungen noch ziemlich unentwickelt und unvermittelt sind, so ist doch zuzugeben, daß sie für sich betrachtet zunächst zum Vorwurf pelagianisirender Lehre keinen Anlaß gaben. Allein dieser Pelagianismus dringt, wie bei den Griechen, doch von einer andern Seite herein. Es ist unverkennbar, wie es Tertullian trotz alles dessen, was er von der Wirksamkeit der Gnade und weiter zurück der erlösenden Thätigkeit Christi sagt, doch an einem tieferen Verständniß der paulinischen Lehre vom Verhältniß des Evangeliums und der ganzen Gnadenanstalt zum Gesetz fehlt, wie bei ihm ähnlich wie bei Irenäus eine gesetzliche Anschauung vom Christenthum sich geltend macht (cf. Ritschl p. 332); sagt er doch in der Glaubensregel *de praescript. haer. cap. 13* geradezu: *Christum praedicasse novam legem et novam promissionem regni coelorum*. Allerdings ist das von Christus aufgestellte Gesetz nicht ganz das mosaische, denn der ceremoniale Theil desselben ist aufgehoben; *advers. Marc. I, 20. IV, 1*: *compendiatum est novum testamentum et a legis lacinosius oneribus expeditum*. Aber das Sittengesetz, wie es dem mosaischen Gesetz zu Grunde liegt, ja weiter bis auf Adam zurückreicht, ist von Christus nicht aufgelöst worden; *de pudicitia cap. 6*: *opera legis usque ad Joannem, non remedia; operum juga rejecta sunt, non disciplinarum, libertas in Christo non fecit innocentiae injuriam, manet lex tota pietatis, sanctitatis etc., sic et apostolus — — legem ergo evacuamus per fidem? absit, sed legem sistimus, scilicet in his, quae et nunc novo testamento interdicta etiam cumulatiore praecepto prohibentur*. Diese letzten Worte be-

weisen klar, daß er die eigentliche Bedeutung der fides im Verhältniß zum Gesetz nicht vollständig begriffen hat. Das Sittengesetz ist allerdings durch Christus erweitert und vervollständigt de oratione cap. 17: *nostra lex ampliata et suppleta*; diese Ergänzung und Vervollständigung besteht aber wie bei Irenäus darin, daß auch die Gesinnung vom Gesetz im Anspruch genommen ist, nicht nur die That, de poenitentia ep. 3, de cultu seminarum II, 2, und daß das Gesetz des Neuen Bundes nicht mehr die äußerliche Strenge hat, wie das des Alten, sondern an ihre Stelle die Milde tritt, advers. Judaeos 3: *nova lex clementiam designabat*. Der Gnadenstandpunkt des Neuen Bundes ist also wesentlich der geistig freie Standpunkt des Christenthums im Gegensatz vom fleischlichen des Alten Bundes, darum aber nicht weniger der gesegliche, de oratione 1. Darnach ist der Satz zu verstehen, den Tertullian advers. Marc. V, 3 ausspricht: *ex fidei libertate justificatur homo, non ex legis servitute*; man vergl. die oben p. 535 dieser Abhandlung angeführte ganz ähnliche Aeußerung des Irenäus, advers. haeres. IV, 9, 1; und weiter bekommen von diesem Punkte aus die Aussprüche Tertullians über die Freiheit des Willens, und die an sie gestellten Forderungen noch einen andern Sinn, um so mehr, wenn wir sehen, wie Tertullian den eigenen Leistungen des Menschen gegenüber von Gott einen satisfactorischen und meritorischen Charakter beilegt, welcher das Gnadenprincip nothwendig beschränken muß, wofür es genügt, an solche Stellen zu erinnern, wie de poen. c. 5: *per delictorum poenitentiam Domino satisfacere*, ebenso cap. 4, ep. XI: *in quantum non peperceris tibi in tantum tibi deus, crede, parcet*, ebenso hinsichtlich des Fastens, de jejunio cap. 3: *expiare* primordiale jam delictum (den Sündenfall) *interdicto cibo, Deo satisfacere per cibi interdictionem*; dieß nun namentlich auch in Verbindung mit der auch von Lateinern gehegten Vorstellung, daß der Mensch die Schuld der nach der Taufe begangenen Sünden durch seine eigene Leistungen wegschaffen muß. Noch viel schroffer erscheint dieß bei Cyprian; man vergleiche, wie er im Eingang der Schrift de opere et eleemosynis zuerst vom Erlösungswerke durch Christus redet, dann vom legem dare sano et praecipere, ne ultra jam peccaret, und nun ausführt, daß wir mit guten Werken und All-

mögen die Sünden nach der Taufe wegschaffen müssen, sicut lavacro aquae salutaris gehennae ignis exstinguitur, ita et elemosynis atque operationibus justis delictorum flamma sopitur; ebenso de lapsis: poenitentia non solum veniam Dei *mereri*, sed et coronam. Interessant ist in dieser Beziehung auch Hilarius; er sagt in Matth. 8, 6.: remissum est a Christo, quod lex laxare non poterat; fides enim sola justificat; er versteht dieß aber offenbar in dem Sinne der Griechen, nicht daß der Mensch das Gesetz überhaupt nicht erfüllen könne, sondern nur, daß er es nicht vollkommen erfüllen und somit die Seligkeit auch nicht verdienen könne, daher Gott in seiner Barmherzigkeit das Mangelhafte übersieht; in Psalm. LI, §. 23; non ipsa illa justitiae opera sufficient ad perfectae meritum beatitudinis, nisi misericordia Dei etiam in hac justitiae voluntate humanarum demutationum et motuum vitia non reputet; die voluntas justitiae nimmt Gott für die That. Damit steht nicht in Widerspruch, sondern stimmt wohl zusammen, daß er, worauf Neander (Dogmengeschichte 1. Bd. p. 357) aufmerksam macht, eine Gesetzeserfüllung auch vor Christus lehrt, welche zwar nicht zur christlichen Seligkeit führt, aber doch in das Buch des Lebens (in Ps. 68 §. 24). Es findet mithin doch nur ein quantitativer Unterschied zwischen dem alt- und neutestamentlichen Standpunkt statt, und dem Menschen wird eine eigene Kraft zum Guten zugeschrieben, welche in ihren Leistungen nur einer Ergänzung durch die Gnade bedarf. Wie sehr Hilarius das Princip der Gnade durch eine gesetzliche Anschauungsweise beschränkt, erhellt aus Stellen, wie in Ps. 119 lit. XII nro. 15: non ab omnibus omnia expectantur neque universi universa ad summam placendi implere possunt; alius jejuniis placet, alius simplicitate fidei promeretur, alius vitia elemosynis redimit, alius caritate se consummat, latum igitur mandatum Dei est — — ut non difficile sit, si voluntas adsit, praecepto Dei obtemperare. Aber auch Ambrosius, wenn er gleich in Ps. 43 §. 47 sagt: die Erlösung wird umsonst gegeben, folgt nicht dem Verdienst der Werke, sondern geschieht nach der Freiheit des Schenkenden — auch er theilt die Vorstellung von einer sühnenden und genugthuenden Kraft der Buße, des Fastens und Betens; de Elia et jejuniis cap. 3: je-

junium culpaе mors, excidium delictorum, remedium salutis, radix gratiae, und die bekannte Stelle cap. 20: habemus plura subsidia, quibus peccata nostra redimamus; pecuniam habeo, redime peccatum tuum, non venalis est Dominus, sed tu ipse venalis es — redime te operibus tuis — pecunia tua. Auch die Art, wie er Glauben und Werke in's Verhältniß setzt Gott gegenüber, ist bezeichnend de Abel et Cain II, ep. 2: ante omnia fides nos commendare Deo debet; cum fidem habuerimus, elaboremus ut opera nostra perfecta sint; siquidem hoc plenum est et perfectum sacrificium; Ambrosius trägt überdieß auch de viduis cap. XII den Unterschied von praeceptum und consilium vor, und treibt darin die Gesetzmäßigkeit und Verdienstlichkeit auf die Spitze. Doch führen wir dieß nicht weiter aus, sondern fragen, was daraus für unsere Lehre von Gnade und Freiheit folge? Die gewöhnliche Ausgleichung ist freilich, daß aus allem diesem kein Pelagianismus folge, weil ja diese Väter bei dem Thun des Menschen, dem sie eine meritorische und satisfactorische Bedeutung zuschreiben, wieder die Gnade voraussetzen, die Möglichkeit solcher Leistungen also zuletzt wieder auf die Gnade zurückführen, und eben damit auch den Begriff des Verdienstes aufheben. Diese Ausgleichung, wie wir sie ja bereits bei Augustin finden, kann gewiß nicht befriedigen, auch ganz abgesehen davon, daß die genannten Väter selbst gar nicht daran denken, jene Aussprüche auf diese Art decken zu müssen; denn einmal ist die Gnade, welche die Voraussetzung des eigenen Thuns bildet, eben nur die Gnade der Heilsanstalt überhaupt, wie sie im Werke Christi und den Gnadenmitteln der Kirche objectiv gegeben ist, und dann wenn wir auch von Tertullian, Cyprian und Ambrosius zugeben wollen, daß sie eine gratia praeveniens interna und operans im subjectiven Heilsleben lehren, so ist eben doch nicht zu erweisen, daß sie an eine gratia cooperans, quae ad singulos actus datur, denken, im Gegentheil, es werden jene Leistungen ganz unbefangen als eigene Leistungen gefordert und verwerthet. Die Freiheit wird so unter der Hand wieder zu einem für sich wirkenden Factor, und wir haben nicht eine Subordination der Freiheit unter die Gnade, sondern eine Coordination beider als gleichartiger, wenn auch nicht gleicher Factoren; und wenn wir nun auch nicht daraus schließen dürfen,

daß mithin den lateinischen Vätern der Begriff einer innerlich wirkenden Heilsgnade doch zuletzt fehle und sie ganz nur auf dem Standpunkt der Griechen stehen, so müssen wir doch so viel sagen: sie bleiben in einem ihnen allerdings nicht bewußten ungelösten Widerspruch zweier entgegengesetzter Anschauungsweisen hängen, sie wollen mehr oder weniger entschieden und bestimmt eine nicht nur den Verstand erleuchtende, sondern den Willen bestimmende Heilsgnade lehren, aber in der Gesetzhaltigkeit und Werkheiligkeit, welche nun bereits eine Macht des Lebens in der Kirche geworden, wächst ein Pelagianismus herauf, welcher sich auch in Lehrsätzen reflectirt, durch die die Ansätze einer tieferen und reineren Anschauung vom Wesen und Wirken der Gnade zurückgedrängt werden, und nicht nur für die Gegenwart, sondern auch fernerhin eine harmonische und consequente Entwicklung unserer Lehre aus ihrer Idee heraus vereitelt oder wenigstens erschwert wird. Mit diesem Resultate, dessen Bedeutung bereits in den augustinisch-pelagianischen Streitigkeiten über Gnade und Freiheit zu Tage tritt, schließen wir für dießmal unsere Untersuchung.

Die älteste Kirchengeschichte in ihren neueren Darstellungen, zunächst bis auf Neander und Rothe.

Eine Uebersicht

von Gerhard Uhlhorn, Dr. theol.,
Hosprediger und Consistorial-Assessor in Hannover.

Es ist überhaupt von Interesse, die Geschichte einer einzelnen theologischen Disciplin oder eines Bruchstückes derselben in einer bestimmten Zeit zu überschauen, weil sich in jedem Gliede das Ganze, in jeder einzelnen Disciplin die Geschichte der ganzen Theologie und folgeweise auch der Kirche abspiegelt, so wird das in um so höherem Maße der Fall seyn, je mehr eine Zeit gerade

dieser besondern Disciplin ihre Aufmerksamkeit und Arbeit zugewandt hat. Niemand wird läugnen mögen, daß dieses in der Gegenwart mit der ältesten Kirchengeschichte der Fall ist. Dahin strömt ein großer Theil der besten wissenschaftlichen Kräfte unserer Zeit, da ist das regste Leben, freilich auch oft der erbittertste Kampf zu finden, und keine andere Disciplin möchte wohl eine solche Literatur aus den letzten 25 Jahren aufzuweisen haben, wie diese. Es liegen hier aber, wie uns auch Niemand bestreiten wird, gerade Aufgaben der deutschen Theologie, an welche diese ihre Kräfte setzt, während die Theologie anderer Völker zum Theil noch nicht einmal die Aufgaben ahnt, die hier gestellt sind, oder sich doch begnügt, dem Gange deutscher Arbeit nicht ohne Mißtrauen, wie es aus Nichtverstehen nur zu leicht erwächst, von ferne zu folgen. Es ist wesentlich ein Stück deutscher Theologie, mit dem wir es hier zu thun haben, und wohl möchte es für „Jahrbücher der deutschen Theologie“ sich ziemen, diesem Stücke ihres eignen Lebens, und wahrlich keinem in der Peripherie liegenden Stücke, die Aufmerksamkeit zuzuwenden.

Daß aber auch der gegenwärtige Augenblick geeignet ist, eine Uebersicht zu gewinnen, möchte ebenfalls nicht schwer darzuthun seyn. Uebersichten sucht man, wenn ein Abschnitt da ist, nicht mitten im Fluß des Producirens (da ist keine Zeit zu Uebersichten), sondern wenn ein gegebener Anstoß sich auswirkt, ein neuer erwartet wird. So scheint es nun jetzt zu stehen. Die beiden großen Meister der Kirchengeschichte, Meander und Gieseler, sind geschieden, und noch ist Niemand aufgetreten, der wie jene als Meister gelten könnte. Das Haupt einer ganz andern Richtung, Baur, dem die Meisterschaft auf diesen Gebieten nur besangene Einseitigkeit absprechen kann, hat die Frucht seiner zahlreichen Arbeiten kürzlich erst in einer Gesamtdarstellung zusammengefaßt; und deutet das schon auf einen Abschluß hin, so scheint überhaupt die sogenannte Tübinger Schule ihre productive Zeit hinter sich zu haben, selbst augenscheinlich schon tief in einen Zersehungsproceß eingegangen. Die überall herrschende Zersplitterung, die ausgebreitete Einzelarbeit auf allen Seiten und bei aller Regsamkeit doch der Mangel an zusammenfassender, das Ganze fortbildender Arbeit — das Alles scheint mir darauf hinzudeuten, daß

wir in einer solchen Zeit stehen, in der sich die von verschiedenen Seiten gegebenen Anregungen in mannigfacher Durchkreuzung auswirken, in der die früher geeinten Factoren neu auseinandergehen um neue Combinationen einzugehen, sich begegnen und einseitig auswirken, bis dann, wir können nicht wissen wann? die Zeit kommen wird, wo das Alles wieder auf neue, tiefere Weise zusammengefaßt und zu einer neuen höheren Gesamttanschauung fortgebildet werden wird. Die Kärner arbeiten einstweilen, bis der König kommen wird, der neu baut. Das ist aber die Zeit, welche eine Uebersicht ebenso sehr fordert als ermöglicht. Hat doch, und das möchte doch auch wohl ein Zeichen seyn, wie es um die Kirchengeschichte gegenwärtig steht, Baur in seinem Werke über „die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung“ (Tübingen 1852) eine solche Uebersicht über das Ganze der Kirchengeschichte gegeben, ein Werk, von dem der Verfasser dieses Aufsatzes gern bekennt, daß es ihm reiche Anregung und Hilfe zum Verständniß der kirchenhistorischen Arbeit gegeben hat, auch da, wo er im Folgenden nicht immer ausdrücklich darauf verweist, dessen Grundanschauungen er freilich nicht zu theilen vermag.

So möchte sich denn wohl der Versuch rechtfertigen, auf diesem Gebiete eine Uebersicht zu gewinnen. Möchte er, wenn auch vielleicht oft fehlgreifend in so anerkannt schwierigen Fragen, doch etwas zur Orientirung beitragen. Und nun zum Schluß dieser Vorbemerkungen nur noch ein Wort des Vaters der neueren Kirchengeschichte: Fern ist es von mir, die Gesinnung des Einzelnen zu richten. Hier ziemt es Jedem, nur sich selbst anzuklagen. Wer von den Kämpfen der Zeit nicht unberührt geblieben, wird, sich selbst auch richtend, zur Milde des Urtheils über andere von jenen Kämpfen weiter Fortgerissene geneigt seyn. Nur von dem Princip handelt es sich hier und dieß muß streng gerichtet werden.“ (Neander, Leben Jesu, Vorrede S. XXIII.)

1. Die Magdeburger Centurien — Arnold — Weißmann — Mosheim.

Der Mann, auf den die neuere Theologie überall zurückweist als auf den, der an der Grenzscheide steht zwischen der alten und

neuen Zeit, ist Semler. Mag man die tiefe Kluft, die uns von der vorhergehenden Zeit trennt, ignoriren, zudecken kann man sie nicht, und selbst die, welche Semler keinen Dank zollen möchten für das, was er begonnen, können ihre Anschauungen mit denen der früheren Zeit nur dann für identisch halten, wenn sie sich selbst oder jene Zeit nicht recht verstehen. Semlers Bedeutung liegt aber darin, daß er den historischen Factor in der Theologie zuerst geltend gemacht, daß er dem Begriff des Werdens zu seinem Rechte verholfen hat. Wohin man auch seine Blicke in Semlers zahlreichen Schriften richten mag, immer begegnet man als grundlegendem Sage, als der Angel, um die sich Alles dreht, dem Sage von der „steten Succession der Lehrarten.“ Darauf richten sich von früh seine Gedanken; dazu arbeitet er sich nicht ohne tiefe innere Kämpfe durch; das nennt er, der sich wie selten Jemand seiner Stellung klar bewußt ist, seine „Eroberung“, auf die er stolz ist*), und die Erzählung, wie er zu diesem Sage gekommen, wie er ihn klarer ausgebildet und in seiner Tragweite immer mehr in allen Disciplinen erkannt, bildet eigentlich den Faden seiner höchst anziehenden und lehrreichen Selbstbiographie. Daß Semler auch für die Kirchengeschichte, auch für die Geschichte der ältesten Zeit von epochemachender Bedeutung ist, versteht sich demnach von selbst, ist ja auch allseitig anerkannt. Doch um diese seine Bedeutung richtig beurtheilen und würdigen zu können, wird es nöthig seyn, etwas weiter zurückzugreifen und seine Vorgänger auf dem kirchenhistorischen Gebiete durchzugehen, um so mehr, je weniger unsere Zeit gerade, die noch so schwer an den tiefen Schäden zu leiden hat, von denen der durch ihn eingeleitete Umschwung begleitet war, geeignet ist, Semler richtig zu würdigen, und den Anfang der Entwicklung, in deren Mitte oder vielleicht erst deren Anfängen wir noch stehen, recht zu erkennen.

Den ersten Versuch, sich selbst historisch zu begreifen, hat un-

*) Lebensbeschreibung, Th. II. Halle 1782, Vorrede: „Ich habe das am meisten in's Reine zu bringen gesucht, daß es stete Succession der Lehrarten, Lehrgeschicklichkeit, der ganzen theologischen Gelehrsamkeit ganz unausbleiblich gebe, ohne den geringsten Nachtheil der Privatreligion. Es kann jeon, daß ich etwas eifersüchtig auf diese meine Eroberung bin, weil sie mir vieljährige Arbeit gekostet hat.“

tere Kirche in den Magdeburger Centurien*) gemacht, ein Erstlingswerk, das in seiner staunenswerthen Größe gleich den historischen Beruf unserer Kirche ankündigt. Sie begreift sich aber nur als „*instauratio*“ als Herstellung der wahren Kirche, nicht zugleich als Fortbildung, als weitere Entwicklung. Sie ist Herstellung der reinen apostolischen Kirche, mit der sie durch das Band der unsichtbaren aber nie fehlenden wahren Kirche, durch die *testes veritatis* (*catalogus testium*) verbunden ist. Schon das läßt uns einen Blick thun in die Grundanschauungen der Centurien. Von einer Entwicklung der Kirche, einem organischen Fortschreiten wissen sie nichts. Die wahre Kirche ist eigentlich zu allen Zeiten dieselbe, etwas Festes, Unveränderliches, das sich durch die Zeiten hinzieht, ohne seinem innern Wesen nach verändert zu werden. Das ist nach der Praefatio der Centurien gerade ein wesentlicher Nutzen der Kirchengeschichte, daß sie lehrt: „*quod omnibus aetatibus mirabili Dei clementia et potentia ministerio verbi divini colligatur et consistat ecclesia in qua Deus est efficax.*“

Zwar wissen die Centurien von Veränderungen in der Kirche, allein diese sind kein Werden, keine Entwicklung. Sie sind nur äußerlich wie die größere Ausbreitung der Kirche, oder betreffen nur Gebiete, die nicht zu den „*principalibus punctis*“ gehören, Disciplin, Cultus, Verfassung, oder endlich, so weit sie den Kern, die Lehre, betreffen, sind sie nur von außen herantretende Verdunkelungen. Als den eigentlichen Mittelpunkt sehen die Centurien die Lehre an, die „*praecipua nota et cor ecclesiae*“. Das ist gerade der Fehler, den die Vorgänger auf kirchenhistorischem Gebiete gemacht haben, daß sie die Lehre so sehr zurückgestellt und sich zu viel mit den Personen beschäftigt haben**). Aber das Herz hat noch einen engeren, tieferen Mittelpunkt, die Lehre von der Rechtfertigung. Weil sie den *articulus justificationis* nicht verstanden, darum konnten die alten Kirchengeschichtsschreiber, wie

*) Vgl. Baur, Epochen, S. 39 ff.

**) Vgl. Praef.: „*Primum enim nihil dicunt de doctrinae forma, quae quolibet saeculo in ecclesia Christi extiterit. Jure autem haec pars vel principem in ecclesiastica historia locum obtinet. si quidem praecipua nota et cor verae ecclesiae existit.*“

namentlich an Eusebius Beispiel nachgewiesen wird, auch die Geschichte nicht verstehen. Wenn die Centurien daher auch von Veränderungen in Verfassung, Cultus, Disciplin der Kirche wissen, wenn ihnen hier auch nicht Alles als Verfehrung erscheint, obwohl sie auch hier nicht verschlen, auf die antiquissima forma, von der man später abgeirrt, hinzuweisen, so liegen diese Gebiete alle zu sehr in der Peripherie, als daß eine Veränderung auf ihnen als ein Werden, eine Entwicklung in der Kirche angeschaut werden könnte, und die Centurien haben den organischen Zusammenhang, in dem z. B. Verfassung und Lehre miteinander stehen, zu wenig erfaßt, um zu erkennen, daß eine veränderte Verfassung auch eine veränderte Lehranschauung voraussetzt*). Das „Herz“, die Lehre ist etwas Unveränderliches, „monstrat historia eccl. *perpetuum consensum* in doctrina singulorum articulorum fidei *omnibus aetutibus*.“ Alle Veränderung auf diesem Gebiete ist daher nur Verdunkelung. „Si quid in principalibus punctis ut puto doctrina et sacramentis aut aliis etiam rebus ecclesiasticis necessariis deinceps discrepaverit merito suspectum vel saltem inferiore loco habebitur.“**) Diese Verdunkelung selbst wird dann aber wieder nur als eine von außen kommende angesehen. Nicht die Grundanschauung erleidet eine Aenderung, sondern zu den richtigen Lehrelementen treten einzelne falsche und im Lauf der Zeit immer mehr falsche hinzu, ohne aber mit den wahren anders als mechanisch verbunden zu werden. Durch die Vergleichung der späteren Jahrhunderte mit den apostolischen wollen die Centurien aufweisen, „in welchen Stücken die Lehre verändert und verderbt ist, was dagegen beibehalten.“***) Also auch die Verdunkelung ist keine Entwicklung, es legen sich die falschen Elemente nur von außen an, es ist eine mechanische Mischung von Wahrem und Falschem, keine organische Bildung. So ist denn der Inhalt der Kirchengeschichte Verdunkelung und Herstellung. Nachdem die Kirche immer mehr verdunkelt ist, die Masse des Verderbnisses

*) Vgl. Cent. II. I. I. i. i. Sunt tamen in aliis rebus minus principalibus nonnulla quorum variatio non labefactat aut evertit ecclesiae fundamenta.“

**) Vgl. Cent. II. 1.

***) Vgl. Cent. I. 1: „quibus in capitibus variatum sit aut declinatum sit, quidve retentum.“

sich immer mehr angehäuft hat, das Wahre immer mehr zusammengeschwunden ist, erweckt die Gnade Gottes „*heroas quorum ministerio doctrinam sinceram et veros Dei cultus ex densissimis tenebris quibus diabolus caliginem affundit istis omnibus rursus patefacit et illustrat sanamque religionem instaurat*“^{*)}. Eine Entwicklung, ein Fortschritt ist nicht da. Dem entspricht denn auch die Methode im Ganzen wie im Einzelnen. Die Centurien geben keine fortlaufende Geschichtserzählung, sondern sie sind eigentlich eine Reihe von Querschnitten der Kirchengeschichte, eine Reihe von statistischen Darstellungen der einzelnen Jahrhunderte.

Nur angedeutet werden mag hier, wie diese Auffassung zunächst eine nothwendige war. Die Kirche konnte sich zunächst nur als *instauratio* begreifen, wie sie denn auch nur, weil sie zuerst dieses ist, zugleich Fortentwicklung ist. Sie konnte sich zunächst nur vorwiegend im Gegenfasse gegen die bisherige Entwicklung fassen, der Zusammenhang damit konnte ihr erst später aufgehen. Es mußte — und darin liegt ein tieferer Grund, weshalb ihr der Begriff einer Entwicklung fehlt — das Moment des Katholischen mehr zurücktreten, wie es denn in der That zurücktritt, wenn sie das fortgehende Leben der Kirche nur in den *testes veritatis* erblicken und es ihnen zu den „*notis verae ecclesiae, quibus omnibus aetatibus solet esse conspicua*“ gehört, daß sie nicht „*maxima aut potissima generi humani pars*“, sondern nur „*reliquiae quaedam mediocres*“ ist^{**)}. Aber ebenso bestimmt muß es ausgesprochen werden, daß gerade der lutherischen Kirche ihrer ganzen Grundanschauung nach die Fähigkeit inne wohnte, zu einer tieferen Geschichtsauffassung sich durchzuarbeiten. Doch darauf genauer einzugehen, zu zeigen auch, wie die Centurien schon die lebendigen Anfänge einer neuen Geschichtsbetrachtung enthalten, liegt außerhalb unserer Aufgabe, die uns nur das Verhältniß der Centurien zu der nachfolgenden, nicht zu der vorhergehenden Entwicklung, deshalb mehr ihre Mängel als ihre Vorzüge zu betrachten nöthigt.

*) Vgl. Praef. So sehr schlägt bei den Centurien dieser Begriff der *instauratio* durch, daß selbst die Stiftung der Kirche als *instauratio* begriffen wird und Christi Werk mit den Worten beschrieben: „*veram doctrinam coelestem et cultus divinos instaurat*.“ Cent. I. 1. 1 c. 2.

**) Vgl. Praefatio.

Dagegen müssen wir auf die Behandlung der ältesten Zeit durch die Centuriatoren noch etwas genauer eingehen.

Die Darstellung der ersten Centurie entspricht durchaus dem allgemeinen Charakter des Werks, wie wir ihn zu zeichnen versucht haben. Für die Anschauung der Centuriatoren hatte natürlich das erste Jahrhundert, das apostolische, eine ganz besondere Wichtigkeit. Es ist das Ideal der Kirche, auf das immer zurückgeblückt wird, der Maßstab, nach dem Alles weiterhin gemessen wird, um den Grad der fortschreitenden Verdunkelung zu bestimmen. „*Meminerit autem pius et attentus lector*“, so heißt es im Eingange der zweiten Centurie*), „*in omnibus sequentibus centuriis ad primam veluti omnium praestantissimam ac caeterorum normam esse recurrendum*.“ Diese Vollkommenheit der apostolischen Kirche wird aber durchaus nicht als Anfangsvollkommenheit, sondern sogleich als Vollendung gefaßt. Es ist, als fehle dieser apostolischen Kirche nichts, als so wie sie da ist über die ganze Erde verbreitet zu werden, um die vollendete Kirche zu seyn. Namentlich zeigt sich das in der Darstellung der Lehre, die den Hauptraum einnimmt. Es sind nicht die einfachen biblischen Begriffe in ihrer Unmittelbarkeit, sondern die ausgebildeten lutherischen Dogmen, die hier als Lehre der Apostel gegeben werden; nicht eine biblische Theologie in unserm jetzigen Sinne, sondern ein Compendium apostolischer Dogmatik nach lutherischer Localmethode. Von einem Anfange, von feimartigen Gestaltungen, aus denen in consequenter richtiger Entwicklung das lutherische Dogma wird, ist nicht die Rede, sondern es ist dieses, und damit nach dem Standpunkte des Verfassers die vollendete Lehre selbst. Eine weitere Entwicklung ist da nicht möglich, alles Folgende kann nur Entartung und Verdunkelung seyn. Nur darin ist ein leiser Ansaß einer Entwicklung anzuerkennen, daß die Lehre der Apostel und die Lehre Christi selbst gesondert behandelt werden. Es geschieht das „*ut perpetuus et unanimes Christi et apostolorum de doctrina coelesti agnoscatur consensus*“**). Muß der consensus nachgewiesen werden, so liegt

*) Cent. II. c. 1.

**) Cent. I. l. 2 c. 4 i. i. Wörtlich so das Corpus doctrinae von Zuder und Wigand, auf das sich charakteristisch genug Semler gern beruft, um

darin schon eine wenn auch noch so leise Anerkennung der Verschiedenheit in der Einheit, daß sich die Lehre der Apostel zur Lehre Christi wie die entfaltete Pflanze zum Keim verhält. Aber es ist nur ein Anfaß; die Lehre der Apostel unter einander betrachtet bildet ein großes unterschiedsloses Ganze*), wobei freilich nicht zu übersehen ist, daß der Brief Jacobi als unächt verworfen und deshalb sein Inhalt auch nicht mit in dieses Ganze verwebt ist. Auch diese am Briefe Jacobi und auch sonst mehrfach geübte Kritik der Centurien, so bedeutsam sie nach einer andern Seite ist, kann unser Urtheil nicht ändern. Es ist das eine rein dogmatische, keine historische Kritik. Der Brief wird verworfen, weil ihm die Analogie des Glaubens fehlt, weil er mit der Lehre der anerkannt apostolischen Schriften nicht stimmt**). Seine Verwerfung zeigt vielmehr am allerdeutlichsten, daß man eine mannigfaltige Entwicklung der apostolischen Lehre nicht zu erkennen vermochte, denn das ist der einzige Weg, auf dem man erkennen kann, daß auch hier keine „discordia“ und „contrarietas“ sich findet.

Ist das erste Sæculum schon als Vollendung dargestellt, so kann natürlich das zweite nicht als Entwicklung, sondern nur als der erste Schritt zur Verdunkelung sich anreihen. Bezeichnend genug lautet der Eingang der zweiten Centurie: „Porro etsi hoc seculum, quod nunc tractandum venit, paulo sit purius, quam

die Anerkennung einer Verschiedenheit theologischer Lehrart schon bei Früheren nachzuweisen.

*) I. c. p. 60: „Sic etiam supervacaneum esse censemus hoc loco demonstrare quod doctrina in *probatis* N. T. libris in singulis capitibus exactissime sibi consentiat et re vera nihil discordiae et contrarietatis admittat.“ Mit der discordia und contrarietas wird dann freilich auch eine Mannigfaltigkeit gelängnet, die nicht discordia ist.

**) Vgl. Cent. I. l. 2 c. 4 p. 54: „Epistola Jacobi ab analogia doctrinae apostolicae hand mediocriter aberrat — — nec modum docendi apostolorum observat. Non enim est absimile vero. eam epistolam a quodam discipulo apostolorum sub finem hujus seculi aut inferiori tempore scriptam esse.“ Bei der Verwerfung der canones apostolorum (Cent. I. l. 2 c. 7. p. 544) ist die Begründung ausführlicher, aber das Hauptargument ist doch, daß ihre Lehre nicht mit der Lehre der Apostel stimmt. Wo diese dogmatische Kritik keinen Halt findet, ist die Kritik der Centurien oft nichts weniger als scharf. Wird doch Cent. I. l. 2 c. 2 die Geschichte vom Briefwechsel zwischen Jesus und dem Könige Abgarus unbezweifelt hingenommen.

alia subinde sequentia: tamen videre est, quam horribiliter generis humani hostis et omnium mendaciorum pater, apostolis sublati, mox ecclesiam Dei non modo saevissimis persecutionibus, sed tetrīs insuper haeresibus conspurcare sit ausus: adeo ut etiam nō postremis in caetu virorum doctorum viris opiniones quasdam minus sanas infuderit, imo ut statim articulus omnium summus de justificatione hominis coram Deo coeperit obscurari.“ Bezeichnend sind schon die Comparative „paulo purius“, „minus sana“; weiter, daß die opiniones minus sanae nur eingestreut werden zwischen die sanae. Die Lehre der Einzelnen wie der ganzen Kirche ist nicht als organisches Ganzes, wo die Krankheit eines Gliedes das Ganze krank macht, sondern als mechanische Summe gefaßt, wo einzelnes Falsche sich einschleibt, wie denn die Centurien auch noch im dritten Sæculum unbeschadet der steigenden Verdunkelung manches Einzelne anerkennen*). Noch bezeichnender freilich ist es, daß die ganze Verdunkelung, und das ist ja der einzige Fortschritt, den die Centurien kennen, lediglich vom Teufel abgeleitet wird. Eine Entwicklung von innen heraus, wenn auch immer unter dem Einflusse des Bösen, war auf diesem Standpunkte nicht denkbar. Es kann nur eine von außen her eingreifende Macht das Treibende seyn.

So verschieden Gottfried Arnold's Geschichtschreibung, die sich in dem Werke „die erste Liebe“ **) auch der ältesten Zeit noch besonders zuwandte, auf den ersten Blick von den Centurien erscheint, so ist sie diesen doch wieder aufs Engste verwandt. Ihr Standpunkt ist der gerade entgegengesetzte, deshalb das Bild, das sie entwirft, das gerade umgekehrte, Unterschiede, die freilich mehr im Verlauf der Geschichte, als im Anfange hervortreten mußten. Legen die Centuriatoren alles Gewicht auf das Dogma, so Arnold vielmehr auf das christliche Leben, wie denn nicht ohne Absicht gleich auf dem Titel des angeführten Werkes vom lebendigen

*) Cent. III. c. 4.

**) Der vollständigere Titel ist: „Die erste Liebe. Das ist: Wahre Ab-
bildung der ersten Christen nach ihrem lebendigen Glauben und heiligen Leben . . .
treulich und unparteyisch entworfen von Gottfried Arnold.“ Das Werk erschien
früher als die unparteiische Kirchen- und Ketzerhistorie, zuerst 1696. Wir citiren
nach der fünften Auflage, Leipzig 1732. 4.

Glauben und heiligen Leben die Rede ist. Dort ist der Standpunkt dogmatisch, hier ethisch, entsprechend der ethischen Reaction des Pietismus, aus dem Arnold hervorgegangen. Sehen es die Centurien als den Hauptmangel der früheren Geschichtschreiber an, daß sie das Dogma namentlich den articulus justificationis nicht erkannt, so wirft Arnold es Cave vor, daß er „das innerliche wahre Wesen der Gottseligkeit, sammt den rechten Früchten des äußerlichen Gottesdienstes verschwiegen“ *) und spricht es aus, Niemand könne die Geschichte der ersten Christen recht erkennen, „der nicht seine Seele durch das Blut Christi in wahrer und gänzlicher Veränderung seines Herzens mit Hilfe des heiligen Geistes reinigen und heiligen läßt“ **). Ist für die Centuriatoren der Maßstab, den sie an jede Zeit legen, die Reinheit der Lehre, so ist Arnolds Maßstab der lebendige Glaube und heiliges Leben, und da ihm die Orthodorie an und für sich der Gegensatz des lebendigen Glaubens ist, so entsteht denn ein gerade umgekehrtes Bild. Die Gegner der Orthodorie sind ihm die wahren Christen, die Orthodoren die falschen.

Eine Entwicklung kann dabei Arnold aber eben so wenig erkennen, ja noch weniger als die Centurien, und übersieht man einen Augenblick, daß bei ihm die Verdunkelung und das Verderben in etwas ganz anderem besteht, als bei den Centurien, daß bei ihm Licht ist, was dort Finsterniß und umgekehrt, so ist es ganz dasselbe Bild wie dort. Allerdings lag es ihm nach einer Seite hin näher, eine Entwicklung anzuerkennen. Sein Standpunkt ist der durchaus subjective, ihn interessirt nur das subjective christliche Leben, die Subjecte und ihr Christenthum, alle objective Gestaltung des christlichen Lebens in Dogma, Cultus, Verfassung ist ihm an sich schon etwas Falsches, in dem das wahre Christen-

*) a. a. D. Vorrede S. 7.

**) a. a. D. S. 3. Noch klarer ist die Verwahrung in der Vorrede zur Kirchen- und Kegerhistorie: „Zuvörderst würde man von dem Widersprecher mit allem Recht fordern müssen, daß er genugsame Proben seiner wahrhaftigen Erleuchtung und daher rührenden Erkenntniß Gottes und Einsicht in die Geheimnisse und Wunder desselben, wie auch rechtsschaffene Früchte eines recht gereinigten heiligen Herzens darlegte, weil sonst die Lehre der sogenannten Keger und die übrigen der Natur verborgenen Dinge nicht erkannt, sondern freilich, wie es meist geschieht, ohne Unterschied und Prüfung verworfen würden.“

thum nicht liegen kann. Da lag es nahe genug, darauf zu kommen, daß, wie es eine Entwicklung, ein Wachsen im einzelnen Christenleben gibt, so auch in der Gesamtheit, ein Satz, der bekanntlich für Neander solche Wichtigkeit hat. Wirklich deutet das Arnold auch einmal an, redet merkwürdiger Weise von den Mängeln der ersten Christen, von „Schwachheiten, welche in der ersten Kindheit des Christenthums mit unterliefen“ *). Er hat also hier einen Begriff davon, daß die älteste Zeit nur ein Anfang ist, eine „Kindheit“, daß es also ein Wachsen geben muß, eine Entwicklung; allein gerade seine völlig subjective Auffassung machte es ihm unmöglich, dem Gedanken weitere Folge zu geben. Hat das objective Christenthum ihm immer nur die Bedeutung einer Erstarrung des lebendigen Christenthums, ist ihm das wahre Christenthum immer nur das innere Leben ohne Dogma und Schultheologie, ohne Clericei und Pfaffenhum, tritt dem zufolge ihm der Factor des Gemeinamen völlig zurück und löst sich ihm die Kirche im einzelnen Subjecte auf, so war er noch viel unfähiger, die Entwicklung der Kirche zu verstehen, als die Centuriatoren selbst.

Die große Bedeutung, welche die Centurien der apostolischen Zeit beilegen, beruht wesentlich darauf, daß diese für das Dogma die normative ist. Das Dogma tritt bei Arnold sehr zurück, es ist ihm nicht mehr der principale Punkt, das Herz der Kirche; deshalb hat für ihn das apostolische Zeitalter auch nicht mehr die Bedeutung, wie in den Centurien: nicht mehr den einzigartigen Charakter wie dort. Die Kluft, welche das apostolische Zeitalter von der späteren Zeit scheidet, ist bei ihm in der That auch nicht mehr so tief wie bei den Centuriatoren, die den Uebergang nur dadurch zu gewinnen wissen, daß sie auf die Einwirkung des Teufels zurückgehen. Das christliche Leben, auf das es Arnold immer abzielt, nimmt nicht so rasch ab, deshalb wird die Glanzepoche der Kirche auch nicht so scharf und kurz abgeschnitten. Sie währt bis auf Constantin; und wiewohl Arnold unter diesen drei ersten Jahrhunderten noch einigen Unterschied macht, indem „von der apostolischen Zeit bis auf Trajan die rechte apostolische Lauterkeit und Wahrheit blühte, die nachmals etlichermaßen abnahm, so ist der Unterschied doch nur relativ, es „blieb doch das Meiste und

*) a. a. O. Vorrede S. 4.

der Grund richtig" *) und die ganze Zeit bis auf Constantin ist doch die Zeit der „ersten Liebe“. Diese Glanzzeit idealisirt dann Arnold in noch viel höherem Maße als die Centurien. Ist sie ihm doch die einzige im Verlauf der ganzen Kirchengeschichte, auf die er mit Freuden, mit Befriedigung hinblicken kann. Die Centuriatoren schrieben aus einer Zeit, die ihnen ein Stadium des hergestellten Lichts war; für Arnold ist die Gegenwart nur eine Zeit tiefer Verdunkelung und um so idealer schaut er daher die erste Zeit. „Die allerersten Gemeinden waren nach dem Bekenntniß aller verständigen, sowohl alten als neuen Lehrer die allerreinsten, glücklichsten, vortrefflichsten, welche denen folgenden zum Muster und Exempel nächst dem göttlichen Worte unstreitig hätten dienen sollen.“ **) Ueber den Lobsprüchen, in denen er unererschöpflich ist, vergißt er ganz, daß er selbst von einer „Kindheit des Christenthums“ geredet hat, es ist nicht Kindheit mehr, nicht Anfang, sondern Vollendung, das Allerreinste, Vortrefflichste. Da ist denn freilich kein Werden, keine Entwicklung mehr möglich.

Die beiden entgegengesetzten Auffassungen, die der Centurien und Arnold's mußten sich aneinander abreiben, wie sich die Orthodorie und der Pietismus aneinander abrieben. Das ist bei Weis mann ***) geschehen, dessen Milde von beiden Extremen gleich weit entfernt ist. Aber das Bild, das er entwirft, ist auch ein verblaßtes, entsprechend der ablassenden Orthodorie. Allerdings hat die Ausgleichung der Extreme hier und da im Einzelnen richtigere Einsicht mitgebracht. Hatten die Centurien z. B. die Häresien nur als aus dem Haß und der Feindschaft Einzelner unter Einwirkung des Teufels entstanden betrachtet, hatte im Gegentheil Arnold die Häretiker kanonisirt, so finden sich bei Weis mann †) mehrere ganz richtige Bemerkungen über die Gründe, weshalb sich im zweiten Jahrhundert die Häresien so sehr häuften. Es ist die „crisis illorum temporum“, die sie hervorrief, „omnia enim se agitabant ingenia bona mala mixta illuminata tenebricosa et proferebant fructus suos pro indole arboris;“ es sind die „feces

*) Vgl. a. a. O. VIII. 1, 16. **) a. a. O.

***) *Introductio in memorabilia ecclesiastica historiae sacrae* N. T. 2 Bde. zuerst 1718 und 1719. 2. Ausg. 1745.

†) Vgl. I. 162.

residuae Judaismi et Gentilismi“, aus denen die Häresien entstanden. Aber freilich eine Entwicklung im Großen kennt Weißmann so wenig, wie seine Vorgänger. Der Stoff ist lose ohne innern Zusammenhang angehäuft; die Centurienmethode mit ihrer mehr statistischen als historischen Art die auch von ihm befolgt. Die mildere, aber auch abgeblaßte Behandlungsweise hat eine Entfremdung vom Inhalt der Kirchengeschichte zur Folge. Weißmann steht seinem Gegenstande ruhiger, aber auch theilnahmløser gegenüber. Das Object selbst beginnt zusammenzuschrumpfen. Durch die neueren Einzelforschungen mehr der Franzosen und Engländer als der Deutschen, die auf diesem Gebiete eine Zeit lang zurückblieben, ist eine große Menge Stoff, den die früheren Kirchengeschichten kritiklos stehen ließen, weggefallen (obwohl Weißmann selbst in Hinsicht der Kritik hinter den Centurien sehr zurücksteht), und die Stelle bleibt einstweilen leer, weil der tiefere Einblick in die Geschichte, die jene Leere hätte wieder ausfüllen und das Gerippe wieder mit Fleisch und Blut umkleiden können, fehlte. Die Geschichte des Dogma's, den Centurien der eigentliche Mittelpunkt, ist bei Weißmann völlig ausgeschieden*). Man fängt bei ihm schon an zu fühlen, daß der Weg zu einer tiefern Auffassung durch eine Zeit der Leere und Dürre hindurchführt. Dem Allem entsprechend ist denn auch die Darstellung der ältesten Zeit. Das saeculum apostolicum ist zwar immer noch idealisirt, es ist das „originale, divina simplicitate, humilitate, virtute gloriosum“, doch ist das Ideal schon sehr verblaßt, und Weißmann fühlt gleich selbst die Begeisterung ab durch den Zusatz „non quidem suae aetatis naevis et paroxysmis prorsus carens“ ohne damit irgend der Einsicht näher gekommen zu seyn, was die Epoche als Anfangsepoche für eine Bedeutung hat, ohne es damit in den Fluß der Entwicklung hineingezogen zu haben. Es ist als archetypus sequentium seculorum multum dissimile**). So ist denn auch die Charakteristik des zweiten Jahrhunderts***)

*) Vgl. I. 223. **) Vgl. I. 1.

***) „Seculum N. T. secundum fluctuans in bivio inter humilitatem et illuminationem evangelicam atque sapientiam et rationem humanam, decrescens potius quam proficiens, ardens tamen adhuc ex reliquiis ignis et luminis apostolici.“

aus lauter Gegensätzen zusammengesetzt, ein deutliches Zeichen, daß Weißmann es selbst nur als ein mechanisches Gemisch von Gutem und Bösem anzusehen vermochte, nicht als ein innerlich einheitliches Stadium der Entwicklung.

Die in Weißmann hervorgetretene Richtung kommt in Mosheim*), dem geachtetsten Kirchenhistoriker des vorigen Jahrhunderts, dessen Institutionen noch heute in England in den meisten Seminarien als Textbuch benützt werden sollen, zu ihrer vollkommenen eleganten Ausgestaltung. Kalte Objectivität — das ist Mosheims Grundzug; ohne Bewegung, ohne Theilnahme fast steht er seinem Objecte gegenüber. Das Ruhigerwerden der Bewegung, das sich bereits bei Weißmann zeigte, ist völlig geworden. Aber um welchen Preis? — um den einer völligen Veräußerlichung. Hat Weißmann bereits das *cor* und die *praecipua nota ecclesiae* der Centurien bei Seite geschoben, so ist bei Mosheim die Kirche durch die Analogie mit dem Staate, auf der die Methode Mosheims ruht, nun ganz veräußerlicht und entleert. Sie ist die „*societas hominum, cui nomen a Christo est*“; aber welches der Inhalt dieser *societas* ist, erfährt man nicht. Die Lehre ist das Gesetz dieser *societas*, die *lex divina*, ihre Cultuseinrichtungen die *lex humana*. Bringt Mosheim auch durch die bewunderungswürdigen Einzelforschungen, namentlich über die Häretiker der älteren Zeit wieder reicheres, volleres Material herbei, wie er der erste ist, der im Gnosticismus nicht bloße Launen und Albernheiten sieht, sondern wenigstens ahnt, daß hier eine eigenthümliche Weltanschauung uns entgegentritt, so ist der Begriff der Kirche viel zu sehr veräußerlicht, als daß es zu einer Entwicklung kommen könnte. Zwar Veränderungen in der Kirche und an der Kirche kennt Mosheim, es soll ja die Kirchengeschichte nach der Definition der Institutiones seyn eine „*perspicua et sincera narratio rerum illarum, quae societati illi hominum cui nomen a Christo est vel extrinsecus acciderunt, vel intra ipsos hujus societatis fines gestae sunt*“, aber was sich verändert und bewegt, das ist nur etwas der Kirche Aeußerliches, quae *extrinsecus* acciderunt oder quae *intra fines* hujus societatis gestae sunt.

*) Vgl. Baur, Epochen S. 118. ff.

In Wirklichkeit ist der Begriff der Kirche viel zu inhaltsleer geworden, als daß sich da etwas bewegen könnte. Die Kirche breitet sich aus, sie wird angefeindet, verfolgt, die Leges der societas ändern sich, die Häretiker erregen Unruhen — aber das ist alles nur äußerlich. Selbst die Veränderungen in der Lehre kommen von außen; die eindringende Philosophie, namentlich was Mosheim unter den vagen Begriff der orientalischen Philosophie faßt, das sind die Hebel, die Mosheim ansetzt, um uns die Bewegung begreiflich zu machen. Entwicklung gibt es nur, wo Leben ist, von innen heraus sich gestaltendes — bei Mosheim ist Alles veräußert, mechanisch statt dynamisch, deshalb ist da keine Entwicklung möglich.

Das Hauptwerk Mosheim's: *De rebus Christianorum ante Constantinum M. commentarii* (Helmstadii 1753, 4), das uns unserer Aufgabe gemäß noch besonders interessiren muß, wird das nach allen Seiten hin bestätigen. Dem Werke ist eine Einleitung „Cap. I: de statu orbis terarum civili et erudito, quum Jesus Christus nasceretur“ vorausgeschickt. Vergleicht man damit die *Centurien*, die „de rebus Judaicis — de religionibus extra ecclesiam — de mutationibus politicis Imperiorum“ anhangsweise handeln, so könnte man geneigt sein zu glauben, Mosheim sey tiefer in das Wesen der Entwicklung eingedrungen; aber hört man dann die Begründung, weshalb es einer solchen Einleitung bedarf: „Nam et multarum rerum, quae Christianis evenerunt et inter illos ab initio constitutae sunt, rationes et causae unice ex antiquis populorum moribus et opinionibus reddi possunt et beneficiorum, quae Christus universo generi humano attulit, magnitudo intelligi omnino nequit, nisi prius misera ejusdem et deformis ante servatoris adventum conditio cognoscatur,“ wornach die Einleitung zur Geschichte selbst also nur in einem äußerlichen Verhältniß steht, indem sie den Schauplatz zu beschreiben und den Gegensatz hervorzuheben hat; sieht man, wie sorgfältig zwar und genau mit vorher unerreichter Gelehrsamkeit, aber wie äußerlich auch der ganze status dargelegt wird, so bemerkt man leicht, daß auch bei Mosheim diese Einleitung nicht den Zweck hat, der sie in Wahrheit erst zur Einleitung macht, die Kirchengeschichte als Geschichte eines Entwicklungsstadiums in die

Geschichte des Gottesreiches auf Erden, in die Entwicklungs-
geschichte der Menschheit einzufügen. Ebenso geht nun die Dar-
stellung der Kirchengeschichte selbst immer auf das Aeußerliche. Die
Capitel von der Ausbreitung der Kirche, besonders die von den
Verfolgungen und den Ursachen derselben, also die Geschichte der
äußeren Schicksale nehmen den Hauptraum ein. Zwar forscht
Mosheim den Motiven des Geschehenden nach, er sucht uns nicht
bloß die Veränderungen selbst, sondern auch ihre Motive dar-
zulegen, wie er denn schon in der oben angeführten Definition der
Kirchengeschichte in den Institutiones ausdrücklich hinzufügt:
„in qua (sc. narratione) sic *erenta cum causis suis co-*
pulantur, ut Dei providentiam in ea constituenda et con-
servanda cognoscant homines,“ aber die Motive, aus denen
er die Erscheinungen ableitet, sind eben wieder nur äußerliche.
Wird doch das Motiv der Befehrung Pauli dahin angegeben,
daß es eines gelehrten Mannes bedurfte, der die Juden mit ihren
eigenen Waffen bestreiten und nöthigenfalls die heidnische Philo-
sophie widerlegen konnte *); wird doch die Entstehung des Episko-
pats lediglich aus dem Wachsen der Gemeinden und demzufolge
der Presbytercollegien abgeleitet **). Wie äußerlich und ohne Ver-
ständniß sind z. B. die Urtheile über Barnabas und Hermas ***).
Zwar weiß Mosheim auch von Bewegungen hinsichtlich der Lehre
in der apostolischen Zeit, von einem Streite „de necessitate le-
gis mosaicae“ †). und einem andern „de modo salutem obti-

*) Vgl. Commentarii s. XV. S. 80: Omnes hi duodecim viri homines
erant rudes et literarum expertes, quorum mentes spiritus s. divina quidem,
non humana vero sapientia et doctrina exornaverat. Praeter hoc vero in illa
Christianae civitatis infantia homo desiderabatur, qui et Judaeorum magistros
reprimere propriisque eorum armis oppugnare atque cum philosophis profana-
rum gentium. si res posceret. congradi posset. Quocirca . . . denn Paulus
befehrt wird.

**) Vgl. a. a. D. s. XLI. S. 132.

***). Ueber Barnabas vgl. a. a. D. s. LIII. S. 161. Ueber Hermas
s. LIV. S. 163: „Aut mente captus fuit et fanaticus, aut quod verisimilius
est, licitum sibi duxit, colloquia cum Deo et angelo fingere“, d. h. er war
entweder ein Wahnsinniger oder ein Betrüger. Ein Drittes gibt es für Mos-
heim nicht.

†. a. a. D. s. LVI.

nendi;“ allein die ganze Bewegung wird daraus abgeleitet, daß so verschiedene Menschen, Juden, Heiden, Orientalen, orientalische Philosophen, ohne gehörige Unterweisung in die Kirche aufgenommen sind. Eine Entwicklung ahnt Mosheim auch da nicht. Die Lehre ist ein an sich Fertiges, Festes; wäre sie nur allen genau und vollständig überliefert, so wäre, wie es nach Mosheim scheint, die ganze Bewegung nicht entstanden.

II. Semler — die Zeit der Aufklärung — die pragmatische Geschichtschreibung.

Dem Ziele, das mit Semler erreicht wird, und das wir oben, um die Richtung der Bewegung anzudeuten, gleich voranstellten, der Einführung des Begriffs des Werdens, sind wir auf dem bisherigen Wege scheinbar wenig näher gekommen. Ja vielmehr könnte man meinen, es sey noch mehr in die Ferne gerückt. Denn in den Centurien ist doch eine großartige Gesamtauffassung, diese durch alle Zeiten hindurchschreitende Kirche, vom Teufel angefeindet, von Gott geschützt, dieser großartige Kampf zwischen Licht und Finsterniß. Da sind doch Mächte, die arbeiten und kämpfen, während bei Mosheim Alles so leer und dürr, so klein zusammengeshrumpft ist, daß aus den kleinen Kräften, die da arbeiten, nichts Großes mehr hervorgehen kann. Und doch ist das nur scheinbar. Eine Reihe von allgemeinen Betrachtungen wird uns zeigen, daß wir dem Ziele doch näher gekommen sind.

Was wir in den bisherigen Betrachtungen stillschweigend vorausgesetzt, brauchen wir wohl kaum erst auszusprechen, daß die wahrhaft historische Anschauung nur die ist, welche eine Entwicklung kennt; um so nöthiger ist es, auf den Begriff der Entwicklung und dessen Anwendung auf die Kirchengeschichte etwas näher einzugehen. Alle Entwicklung setzt ein Werden voraus; wo kein Werden ist, ist keine Entwicklung. Aber nicht umgekehrt ist auch da schon eine Entwicklung, wo ein Werden ist, das Werden an sich ist noch keine Entwicklung. Diese fordert ein Sein als Grundlage, als Ursache und indem dieses Sein ins Werden eingeht und zugleich durch's Werden hindurch einem Sein wieder zustrebt, entsteht eine Entwicklung. Diese setzt mithin immer einen Anfang voraus, und strebt einem Ziel, einem Telos

zu. Wo kein Anfang und kein Ende ist, da ist ebensowenig eine Entwicklung als da, wo es kein Werden gibt, wo der Anfang gleich die Vollendung ist. Die wahrhaft historische Anschauung ist daher nur die, welche eine genetische und teleologische ist. Beides gehört eng zusammen, und ist nicht von einander zu trennen. Wo man von keinem Anfange weiß, weiß man auch von keinem Ende und umgekehrt.

Uebertragen wir das auf die Kirchengeschichte, so kann es, mit Uebergang allerdings einer Reihe von Mittelgliedern, die auszuführen hier nicht der Ort ist, so geschehen, daß wir sagen, die ächt historische Anschauung der Kirchengeschichte ist nur die gottmenschliche. Nur darauf, daß das Leben der Kirche ein gottmenschliches ist, beruht es, daß es überhaupt eine Entwicklung der Kirche, mithin eine Geschichte der Kirche gibt. Wäre der Inhalt der Kirchengeschichte nur ein göttliches Thun, so könnte es kein Werden geben; ginge das göttliche Leben nicht wahrhaft in das menschliche ein, bliebe der Dualismus zwischen Göttlichem und Menschlichem immer bestehen, so hätten wir eine Reihe von Wundern, aber möchte die göttliche Causalität noch so oft hindurchbrechen, es käme nie zu einer Entwicklung. Eine Anschauung der Kirchengeschichte, die nur einen solchen Dualismus in ihr erblickte, wäre weder eine genetische, denn das Seyn ginge nie in's Werden ein, noch eine teleologische, es wäre bei ihr gleich Alles fertig. Wie der Verlauf der Kirchengeschichte objectiv ein gottmenschlicher ist, so ist auch subjectiv nur das die richtige Anschauung derselben, die sie so als gottmenschliche zu fassen weiß. Die gottmenschliche Betrachtung ist zugleich genetisch und teleologisch.

Nirgends ist die eine der beiden Einseitigkeiten, welche von hier aus möglich sind, die nämlich, den Inhalt der Kirchengeschichte nur als ein göttliches Thun anzuschauen, so stark hervorgetreten wie in der Römischen Kirche. Sie vermag nicht zu scheiden zwischen den Heilsthaten Gottes und dem kirchlichen Thun; die kirchlichen Werke sind ihr heilerzeugende Kräfte; eine Vermischung des Göttlichen und Menschlichen, die sich dann wieder dadurch rächt, daß ihr eine falsche Trennung stets als Schatten zur Seite geht, indem der Dualismus zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen Kirche und Welt immer bestehen bleibt. Die Kirchengeschichte

schichte ist auf römischem Standpunkt eine Kette von Wundern, in denen das Göttliche die menschliche Entwicklung immer wieder durchbricht, ohne je in dieselbe einzugehen. Ein Werden, eine Entwicklung ist nicht möglich, ein Fortschreiten zum Telos hin nicht da, weil eigentlich jeder Punkt schon der Vollendung gleich ist. Es ist die That der Reformation, das Göttliche und Menschliche, die Heilsthaten Gottes und die Thaten der Kirche von einander geschieden, die falsche Vermischung gelöst, und ebenso andererseits den Dualismus zwischen Göttlichem und Menschlichem aufgehoben zu haben. Damit hat sie den Grund zu einer wahrhaft geschichtlichen Anschauung gelegt. Allein diese geschichtliche Anschauung hat sich nur schwer und allmählig durcharbeiten können. Der neue Wein mußte im Drange der Zeit gegenüber den stürmischen Bewegungen, welche die Substanz des Evangeliums in Frage stellten, zum Theil in alte Schläuche gefaßt werden, die neuen Ideen in alte Formen, die dann bald als etwas Wesentliches, endlich als das an sich Wahre geltend gemacht wurden. Der Ansatz zur Kritik, zur Scheidung des Göttlichen und Menschlichen (denn das ist die Grundlage aller Kritik) schwindet wieder und macht einer Kritiklosigkeit Platz; der Ansatz zur Geschichtlichkeit, zum Zusammenfassen des Göttlichen und Menschlichen, tritt wieder zurück und neue Ungeschichtlichkeit tritt an die Stelle, das Göttliche geht nicht in das Menschliche ein, es steht ihm wieder starr gegenüber, das Seyn löst sich nicht in's Werden auf. Ein von Anfang an Fertiges, Festes geht die Kirche durch die Zeiten hin, von außen hin und her bewegt, verdunkelt und wieder hergestellt, aber ohne innere Entwicklung. Ein Seyn ohne Werden.

Aber nun nicht so geht der Weg, daß an die Stelle der Einseitigkeit gleich das Wahre trete. Es liegt tief in der menschlichen Natur und ihrer Sündhaftigkeit begründet, daß an die Stelle der einen Einseitigkeit erst die Entgegengesetzte, der Theseß erst die Antithese gegenüber tritt, ehe es zur Synthese kommt. An die Stelle einer Geschichtsauffassung, die nur von einem Göttlichen weiß, tritt erst eine, die nur Menschliches in der Kirche sieht; an die Stelle einer Geschichtsauffassung, die Wunder und Geschichte einander entgegensetzt, der die Kirchengeschichte mit Auflösung aller Geschichte eine Kette unvermittelter Wunder zu werden droht, eine

andere, die ebenfalls Wunder und Geschichte einander entgegen-
setzend, das Wunder der Geschichte opfert; an die Stelle einer
Geschichtsauffassung, die von keinem Werden weiß, in der das
Seyn zu spröde ist, um in den Fluß des Werdens einzutreten,
tritt eine entgegengesetzte, die nur ein Werden kennt, ein Werden,
losgerissen von dem zu Grunde liegenden Seyn und losgerissen
zugleich von dem Seyn der Vollendung, von dem Telos; diese
ebenso des Begriffs der Entwicklung baar wie jene, ebenso un-
geschichtlich. Der Uebergang ist aber kein plötzlicher, er ist durch
viele Glieder vermittelt. Nicht zu dem für das Bewußtseyn in voller
Kraft gleichsam dastehenden göttlichen Factor tritt der menschliche hin-
zu, sondern der göttliche muß erst schwach und schwächer werden, ehe
sich der menschliche einen Platz daneben erobert; nicht das Seyn
in seiner ganzen Fülle gedacht vermag man in das Werden auf-
zulösen, es muß erst entleert werden — und das ist der Weg,
den wir bisher durchgemacht haben. So lange das Seyn in sei-
ner ganzen kräftigen, starren Objectivität dasteht, vermag das
Subject, so sehr es darnach strebt, es nicht zu durchbrechen und
in Fluß zu bringen. Es vermag höchstens, seine ganze Macht
dagegen stemmend, es herumzukehren. So ist es Arnold ge-
schehen. Ihm ist das Göttliche etwas ganz anderes als den Cen-
turien, ihm ist der Kern des Seyns in der Geschichte der Kirche
ein ganz Anderes, ja zum Theil das gerade Entgegengesetzte;
aber das Seyende ist bei ihm eben so starr, eben so spröde. Und
doch ist sein Angriff nicht ohne Wirkung. Indem Arnold als
das Menschliche ansieht, was den Centurien das Göttliche ist, Ar-
nold als die wahren Christen die, welche den Centurien die Feinde
des wahren Christenthums sind, Arnold als das Vergängliche,
ja als das Falsche, als Lüge, was den Centurien das Seyende,
das Unvergängliche, Bleibende war — indem sich nun beide Ge-
gensätze an einander abreiben, so wird der Inhalt der Kirchen-
geschichte, das Göttliche in ihr immer dünner und schwächer, bis
wir bei der äußerlichen Auffassung Mosheims anlangen. Da ist
die Kirche nicht mehr das Reich Gottes auf Erden, sondern eine
societas hominum, deren Inhalt Mosheim nicht einmal anzugeben
weiß; da ist die Lehre, das Herz; und die nota vera ecclesiae
zum Geses dieser Societät veräußerlicht; da ist es nicht mehr

ein Thun Gottes, das die heroas erweckt, seine Kirche zu leiten, sondern die ganze Gottesthätigkeit geht in den fahlen Begriff der providentia Dei auf; da ist es nicht mehr der Satan, der die Kirche in den Häresen befeindet, Menschen, Philosophen, sind an seine Stelle getreten *). Man beachte es wohl, das ist Alles noch so starr wie früher; diese Societät entwickelt sich so wenig, wie die Kirche der Centurien, sie erfährt auch nur äußere Bewegungen; die Lehre ist so starr wie vorher; die Häresen stehen hier in demselben äußerlichen Verhältniß zur Orthodoxie, wie dort. Aber die Begriffe sind alle nun so dünn und schwach geworden, daß sie jetzt dem Subject, wenn es sich dagegen auflehnt, keinen Widerstand mehr zu leisten vermögen. Jetzt wird es nicht mehr mit Arnold Alles umkehren, jetzt vielmehr das starre Seyn durchbrechen und in den Fluß des Werdens auflösen.

Wie schon mehrfach angedeutet, ist es Semler, der diesen Schritt thut. Semler kündigt sich schon dadurch als Knotenpunkt in der Entwicklung an, daß er alle die verschiedenen Strömungen der Zeit in sich vereinigt. Hatte sich der Pietismus schon in J. S. Baumgarten mit der Wolfischen Philosophie zusammengeslossen, so ist Semler ja Baumgartens enthusiastischer Schüler, der dessen geistiges Erbe überkommt. Aber auch die orthodoxe Richtung ist nicht ohne Einfluß auf ihn gewesen, eine Zeit lang hielt sie der pietistischen Strömung bei ihm das Gleichgewicht. Die Werke Calirt's und der Helmstädtter Schule hat er fleißig gebraucht und beruft sich oft auf sie. Von Baumgarten hat er daneben die Vorliebe für die ausländische, namentlich die englische Theologie geerbt. Die paraphrasirende Auslegung der h. Schrift, die wieder nichts ist, als ein Versuch, das objective Wort subjectiv flüssig zu machen, hat auch er vielfach geübt; und nicht minder hat die gelehrte philologische Richtung auf ihn eingewirkt, wie er denn von Ernesti, ihrem Hauptrepräsentanten sagt, er lerne von ihm alle Tage **). Seiner Natur nach war er sanguinisch, lebhaft, allen Eindrücken offen. Wenn Tholuck ***)) von ihm sagt: er sey

*) Vgl. Baur, Epochen. S. 126.

**) Vgl. Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons. Halle 1771. Th. II. Vorrede.

***)) Vgl. „Abriss einer Geschichte der Umwälzung, welche seit 1750 auf

„eine Seele ohne Kraft der Phantasie“ so ist das richtig, nichts geht ihm mehr ab, als alle gestaltende plastische Kraft, wie ja bekanntlich nichts Formloseres gedacht werden mag, als seine Schriften; aber schwerlich möchte es sich rechtfertigen lassen, wenn Tholuck hinzufügt, Semler sey „ohne Tiefe des Gemüths, ohne Schwung der Ideen“ gewesen, „ganz in den niederen Regionen des Lebens sich bewegend“, wenn er als einen Hauptzug in ihm das „Spießbürgerliche“ hinstellt *). Im Gegentheil ist Semler reich an Gemüth, ja er hat etwas Inniges, Mystisches, wie er denn eine besondere Vorliebe für die mystischen theosophischen Gebilde der Frömmigkeit hat. In sein ganzes unruhiges Wesen, sein Zweifeln, sein stetes Hin- und Herwühlen, dem zu folgen so unerquicklich ist, es wurzelt in diesem Gemüth, es geht eben aus seiner Frömmigkeit hervor, es ist ihm die Bethätigung derselben.

Man würde Semler kein größeres Unrecht thun können, als wenn man diese Unruhe, dieses beständige Zweifeln, dem Semler selbst einen so charakteristischen Ausdruck gibt, wenn er von sich sagt: „Ich traute gerade den allgemeinsten Vorstellungen und Erzählungen am allerwenigsten **), irgendwie aus frivoler Zweifelsucht herleiten wollte. Nicht „aus Hürwitz und Kegel“ hat er geschrieben ***), „innere Beruhigung ist es, was er immer sucht †).“

Seine ganze Bildungszeit verfließt in einem Schwanken zwischen Orthodorie und Pietismus, der freilich schon ausgeartet in Metho-

dem Gebiete der Theologie in Deutschland stattgefunden.“ Vermischte Schriften Th. II. S. 43.

*) Die Beurtheilung, welche Tholuck Semler in der angeführten Abhandlung angedeihen läßt, scheint mir eine in mancher Beziehung einseitige und nicht völlig gerechte. Es hängt das damit zusammen, daß er ihn immer nur darauf ansieht, den Vater des Rationalismus in ihm zu erkennen, und sodann mit dem Zurückstellen der historischen Seite, wo, wie Tholuck selbst nachweist, das innerste Leben Semler's liegt. Noch weniger freilich hat ihn Rahnis zu würdigen gewußt („der innere Gang des deutschen Protestantismus.“ S. 90.)

**) Vgl. Lebensbeschreibung. Th. II. S. 168.

***) Abhandl. vom Canon. II. S. 3.

†) Vgl. auch Lebensbeschreibung, Th. II., Vorrede: „Ich beneide die lustigen Naturalisten so wenig, daß ich die vielen reinen Thränen, die ich

dis mus auf seine Jugend stark einwirkte. Keine der beiden Richtungen nahm ihn ganz gefangen, vielmehr war von Anfang an seine Aufmerksamkeit auf beide gerichtet, die „fromme und gelehrte Partei,“ wie er sie nennt; er sucht diese stete Theilung von der Reformation an näher kennen zu lernen, um dann „selbst zu urtheilen und zu handeln *).“ Semler findet nun die gesuchte Beruhigung auf historischem Wege durch die Erkenntniß, daß beide Richtungen nur verschiedene theologische Lehrarten sind, durch deren Verschiedenheit das Wesentliche, die moralische Besserung, die Privatreligion nicht berührt wird. Der Satz von der „steten Succession der theologischen Lehrarten ohne den geringsten Nachtheil der Privatreligion **)“ ist es, in dem er Ruhe findet. Stand die Geschichte in ihrer Starrheit, ihrer Objectivität dem Subject beunruhigend gegenüber, so findet er seine Ruhe erst, indem er sie in's Werden auflöst. Das ist Semlers Arbeit in allen seinen Schriften. Sie sind alle historisch, selbst seine dogmatischen laufen immer auf die historischen Fragen nach der Entstehung des Dogma hinaus, wie das Tholuck sehr richtig erkannt hat ***).

Semler ist sich seiner Stellung mit einer seltenen Klarheit bewußt; mit großer Bestimmtheit spricht er sich über den Unterschied der von ihm eingeführten Richtung in der Historie von den frühern Richtungen aus. Durch alle weitläufigen Vorreden, die selbst durch ihre Länge für das Dominiren seiner Subjectivität charakteristisch sind, klagt er über den schlechten Stand der Historie. „Ueberall fand ich zu wenig, was ich doch nur zu gerne aufsuchte, historischen Sinn.“ †) Bestimmter spricht er sich dahin aus, daß die Kirchengeschichte bei den Protestanten „noch fast alle Nerven aus der römischen Kirche behalten hat.“ Die „gemeine Art, Kirchengeschichte zu treiben,“ charakterisirt er ausführlicher so: „sie war sehr weit zurück; theils wurde sie immer wider das Papst-

meinem Christenthum so gerne noch danke, um gar keinen Preis zurücknahme. Ich habe nicht auf das Fleisch gesäet, sondern auf den Geist.“

*) Vgl. Lebensbeschreibung Th. II. Vorrede.

**) Vgl. die Anm. 1, citirte Stelle aus der Lebensbeschreibung.

***) a. a. O. S. 65.

†) Lebensbeschreibung II. S. 134.

thum gerichtet, theils wurden die gräulichen Keger, zumal in den ersten fünf Jahrhunderten, sehr scharf immer verurtheilt, theils wurden die Märtyrer und Verfolgungen unter heidnischen Kaisern sehr schön aufgestellt; theils überhaupt der Vorzug der ersten Christen als ein nachahmungswürdiges Muster zur Beschämung für uns und wohl gar zum Beweis göttlichen Ursprungs beschrieben.“ Arnold, dessen Buch er liebe, habe nur Bahnen zu brechen gesucht, aber sey nicht durchgedrungen, und so sey denn die protestantische Kirchengeschichtschreibung von den römischen Anschauungen nicht losgekommen *), oder wie er anderswo sagt, ihr Inhalt sey „sehr oft aus der Denkungsart und Polizei der vorigen lateinischen Kirche entlehnt.“ **) Genauer sieht Semler den Grundmangel der bisherigen Behandlung der Kirchenhistorie in dem Gedanken der Unveränderlichkeit der Lehre, als sey derselbe typus doctrinae immer gewesen. „Aus Mangel genauerer Beschreibung aller Jahrhunderte, welche die Geschichte begreift, bilden wir uns noch jetzt ein, daß es eine Unveränderlichkeit der christlichen Lehresätze, Lehrordnungen und Erkenntnisse geben müsse ***). Besonders anstößig ist es ihm, daß man die Verderbnisse der Lehre dem Teufel zuschreibt, alle „Zufälligkeit“ damit ausschließend. „Wir schreiben es,“ sagt er †), „nach der Kirchensprache geradezu dem Teufel zu, welcher die reine Lehre unter dem Papstthum theils vergiftet, theils unterdrückt hätte, eine Beschreibung, die mir schon lange sehr zuwider gewesen war, indem sie alle ganz begreifliche Zufälligkeit ausschloß und überall den typum doctrinae verlangte, der eben im 16. Jahrhunderte eine Zeit lang Platz hatte, und ebenso wenig lange vor-

*) Vgl. Lebensbeschreibung II. S. 154.

**) Vgl. Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte. Halle, 1773. I. Vorrede: „Die meisten kleineren Anleitungen zur Kenntniß der Kirchenhistorie wiederholen gleichsam die Oberfläche derselben; sie enthalten gleichsam eingeführte locos communes. deren Inhalt noch dazu sehr oft aus der Denkungsart und Polizei der vorigen lateinischen Kirche entlehnt ist.“ — Vgl. außerdem Commentarii historici de antiquo Christianorum statu. Halle 1771. Tom. I. Vorrede.

***) Vgl. Versuch eines Auszugs u. i. w. Vorrede.

†) Lebensbeschreibung. II. S. 156.

her da gewesen seyn konnte, als wenig er unveränderlich bleiben konnte.

So richtet sich nun Semler's Aufmerksamkeit vor allem auf die Unterscheidung des Zufälligen von dem Wesentlichen in der christlichen Religion *). Er gewinnt diese durch die Unterscheidung der Privatreligion von der öffentlichen, der innerlichen von der äußeren. Die äußere Religion, die sich als Gesellschaft nach außen darstellt, bedarf sehr vieler localer, zufälliger Mittel. Diese ist denn auch nichts weniger als unveränderlich, sondern in einem steten Wechsel des Localen und Temporellen begriffen. Dahin gehören die verschiedenen theologischen Lehrarten, die nicht immer gleichförmig, sondern ebenfalls in einer steten Succession begriffen sind, und weit entfernt, daß diese Ungleichförmigkeit, diese Succession ein Hinderniß der innerlichen Religion wäre, so würde vielmehr eine Gleichförmigkeit ihr hinderlich sein **); die Religion selbst würde untergehen. „Ad hanc rem“ so stellt Semler diesen obersten Satz seiner geschichtlichen Anschauung auf ***), „omnes qui historiae Christianorum sacrae dare volunt operam praecipue attendere opus est, non esse stabilem atque definitum cognitionis virtutisque christianae modum; aliter ipsa religionis tolleretur illa divina praestantia, quae universo generi humano apta est et omni tempori convenit; sapientiam potius Dei ita prospexisse, ut semper alii aliis melius accuratiusque expriment religionis, quae variis hominibus temporibusque recte conveniat, indolemque et vim et imaginem.“

So ist denn der Factor des Werdens eingeführt, und nicht bloß in die Außenseite der Kirche, die schon immer als ein Veränderliches galt, mitten in den allerfestesten Kern, der bisher als

*) Lebensbeschreibung II. S. 161: „Daher entstand meine stete Aufmerksamkeit auf das Wesentliche in der christlichen Religion im Unterschiede der äußerlichen Gesellschaft, die freilich sehr viele locale und zufällige Mittel behält und beschützt um eines äußerlichen und nächsten Zwecks willen, der sich auf die innerste Gesellschaft bezieht.“ Vgl. Abhandlung vom Kanon I., 125, wo S. sich als zu denen gehörend betrachtet, welche „das Wesentliche von dem Zufälligen zu unterscheiden wieder anfangen.“

**) Vgl. Versuch eines Auszugs. Vorrede.

***) Vgl. Commentarii I. S. 12.

unveränderlich dagestanden, mitten in das Herz der Kirche hinein, in die Lehre, ist das „Werden“ gedrungen. Wie ist die Lehre geworden? wie ist der Canon geworden? wie ist die Kirche selbst geworden? das sind jetzt die Fragen, die verfolgt werden. Haben wir aber damit schon eine Entwicklung? Ist Werden an sich noch nicht Entwicklung, sondern nur ein Factor darin, um so nothwendiger ist diese Frage.

Sahen wir oben, daß die Entwicklung der Kirche darauf beruht, daß sie ein Göttliches und doch ein Menschliches ist, wie verhalten sich diese Factoren bei Semler? Offenbar ist der menschliche Factor bei ihm in starkem Hervortreten, der göttliche im Zurücktreten. Das Locale, Temporelle, welches Semler von dem ewig Gültigen scheidet, das ist ja das Menschliche, Vergängliche, Wechselnde. Zwar erkennt er auch noch einen göttlichen Kern in dem Allem an. Semler ist fern davon, im Christenthum nichts Göttliches, keine Offenbarung zu erkennen. Das Göttliche ist „die moralische Ausbesserung des Menschen,“ und alles, was dazu dient. „Diese Wahrheiten und Begriffe von geistlicher Ausbesserung und Herstellung des Menschen zu allen seinen Endzwecken rühren wirklich von Eingebung oder Wirkung Gottes her; hiervon kann sich auch jeder Mensch durch das Zeugniß des h. Geistes ohne allen Anstoß überzeugen *).“ Aber dieser feste Kern, den Semler noch anerkennt, ist doch schon sehr zusammengeschrunpft und droht in dem Localen und Temporellen völlig unterzugehen. Es ist ein schwer faßbarer Begriff, diese „geistliche Ausbesserung.“ Und wie hängt sie denn mit dem Localen und Temporellen zusammen, und diese mit ihr? Das ist eine Frage, die Semler nicht zu beantworten weiß. Es besteht kein Zusammenhang zwischen beiden. Es ist das Göttliche im Zurücktreten, es ist mit dem Menschlichen nicht eins geworden — es fehlen also die Vorbedingungen für die Erkenntniß der Entwicklung der Kirche.

Damit hängt ein zweiter Punkt zusammen: das Zurücktreten des Gemeinamen, Hervortreten des Subjects. Der Kern, das, worauf Alles ankommt, ist die moralische Ausbesserung des Einzelnen.

*) Vgl. Abhandl. vom Canon. II. Vorrede.

Dieses ist aber ein rein inneres, ein unsichtbares, unfassbares, eigenstes Eigenthum des einzelnen Subjects. Das Subject ist mithin Alles, die Gemeinschaft tritt zurück. Semler sagt es oft genug, daß nicht zwei Christen einander gleich sind, jeder braucht etwas anderes zu seiner moralischen Ausbesserung *) — die Gemeinschaft ist in lauter einzelne Subjecte aufgelöst, die jedes seinen besonderen Weg gehen. Da fehlt wieder eine Vorbedingung für den Begriff der Entwicklung. Wo nichts Gemeinsames ist, ist keine Entwicklung möglich.

So ist denn, und das ist der Hauptpunkt, ein Werden da, aber das Werden ist von dem Grunde des Seyns losgerissen, oder wenigstens im Begriff, sich davon loszureißen, denn das Seyn, auf welches sich das Werden bei Semler noch stützt, ist zu schwach, es zu tragen. Die Grundursache der göttlichen Offenbarung erkennt er noch an, aber sie tritt bereits vor den localen und temporellen Bedingungen stark zurück. Es sind nicht mehr göttliche Thaten, die der christlichen Kirche und dem Werden in ihr als ewigem Grund unterstellt werden, sondern nur die Offenbarung der Begriffe von geistlicher Ausbesserung. Das Allgemeine vermag das Besondere nicht mehr zusammenzuhalten; alles löst sich in Einzelnes, Locales, Temporelles auf -- alles löst sich in's Werden auf. Und in ein Werden ohne Ziel. Die teleologische Betrachtung tritt ebenfalls zurück. Ist Alles local, temporell, alles Locale, Temporelle aber gleich gut, gleich berechtigt, gleich anerkenntenswerth, so ist am Ende auch einerlei, was sich neu gestaltet, es ist ein stetes sich Verändern ohne Fortschritt, ein stetes Werden, ohne daß etwas wird — ein Werden, aber keine Entwicklung.

Semler's Arbeit mußte sich nun besonders der ältesten Zeit zuwenden. Galt es, das starre Seyn in's Werden aufzulösen, so lag hier ja der feste Punkt, der vor allen erst aufgelöst seyn mußte. Daß man den Anfang der Kirche nicht als Anfang, sondern sogleich als Vollendung faßte, das war ja der Grundfehler, der bewirkte, daß man die Kirche auch nur als ein Fertiges, Festes

*) Jeder hat auch eigentlich eine andere Bibel — da wurzelt Semler's Ansicht von der Schrift.

zu denken vermochte ohne Werden, ohne Entwicklung. Dahin dringt denn Semler auch mit allem Eifer. Darum ist die älteste Kirchengeschichte sein eigentliches Hauptfeld, wo er immer wieder von neuem beginnend den Boden umwühlt. Klar genug hat er hier den Mangel erkannt, daß man sich ein ideales Bild der ersten Christenheit zeichnete und sie nicht als ein Kindesalter zu erfassen wußte; daß man sie als Vollendung, nicht als Anfang betrachtete, bestimmt genug spricht er's aus, daß es nur ein Anfang ist. „Aller Anfang bleibt Anfang und ist noch nicht die Vollkommenheit.“ Doch es mag die ganze Stelle hier ihren Platz finden, in der Semler selbst seine Ansicht von der ältesten Kirche besser charakterisirt, als wir's vermöchten *): „Die göttlichen Wahrheiten haben gleichsam einen unendlichen, unaufhörlichen Fortgang; wenn sie von noch so vielen Liebhabern noch so ernstlich gebraucht werden, so werden sie doch ihrem Umfange, Inhalt und Zweck nach nicht ganz erschöpft. Diese große Verschiedenheit der Christen in ihrem moralischen Alter wird gleichsam von uns vergessen. Zur Noth erzählt man die Vollkommenheit der Christen in den ersten Jahrhunderten als einen Vorzug jener Zeiten. Eine Meinung, die deswegen noch keine historische Gewißheit bekommen hat, wenn sie gleich sehr gemein geworden ist; ihr Ursprung kommt, wie viele solche gute und schlechtere Vorurtheile, aus der alten lateinischen Kirchenordnung und gleichsam festgesetzten Beschreibung der ersten Christen und Märtyrer oder Heiligen. Ich kann mit gutem Gewissen versichern, daß ich in der Kirchenhistorie das Gegentheil finde, wie es auch aus den Schriften der Apostel ganz sonnenklar und der Sache an sich selbst völlig gemäß ist. Aller Anfang bleibt Anfang, und ist noch nicht die Vollkommenheit; die Natur moralischer Erkenntniß und Übung bringt es auch mit sich, und die Meinung von ganz außerordentlichen Gaben des h. Geistes, so in der ersten Kirche stattgefunden, ist theils so erweislich nicht, theils betreffen diese Gaben nicht die subjectivische, moralische Vollkommenheit der Personen selbst, sondern erweisen sich gegen andere, welche als Zuhörer in viel geringerem Verhältniß stunden.“

*) Abhandlung vom Canon I. 122.

Die Arbeit Semler's concentrirt sich nun aber um die Frage nach Entstehung des Kanons. Auf die Frage: wie ist der Canon geworden? werden von ihm die anderen Fragen: wie ist das Dogma geworden? wie ist die Kirche geworden? zurückgeführt. Im Canon, den man, nachdem der Ansaß zur Kritik, den das Reformationszeitalter genommen hatte, wieder durch neue Kritiklosigkeit verdrängt worden war, als ein Festes, Unveränderliches ansah, da lag eigentlich der Knoten, der aufgelöst werden mußte, um überhaupt das Seyn in's Werden aufzulösen. Semler löst deshalb zuerst den Canon auf, zeigt, daß da Nichts von Anfang an Festes, sondern ein Gewordenes ist. Und hier kommen nun alle jene oben entwickelten Sätze zum Vorschein und finden hier ihre Auswirkung. Semler unterscheidet bestimmt zwischen Schrift und Wort Gottes. Wort Gottes ist, was dem Einzelnen (das Subject liefert auch hier den Maßstab) zur Seligkeit nothwendig ist, was dem Einzelnen zu seiner moralischen Ausbesserung dient. Es hat somit Jeder sein besonderes Wort Gottes, indem er nach seinen besonderen Bedürfnissen Theile der Schrift auswählt, andere bei Seite läßt. Es kann Jemand ein Christ seyn ohne die Schrift (Stephanus wird von Semler gern als Beispiel benützt); es kann Jemand Christ seyn, und doch nur einen Theil der Schrift besitzen. So hatten Anfangs die verschiedenen Parteien unter den Christen eine jede ihre besonderen Schriften, namentlich ihr besonderes Evangelium*). Genauer unterscheidet Semler aber zwei Parteien, die äußerlichen Christen (Petri-ner), und die innerlichen Christen (Paulus und Johannes Schüler), die jede ihre besonderen Schriften hatten**). Aus beiden schloß sich eine dritte zusammen; die Gemeinden „tauschten die einzelnen christlichen Urfunden, Evangelien und Briefe der Apostel gegen einander aus und ließen sie auf einerlei Art unter ihren

*) Vgl. Commentarii I, 17: „Unum tantum evangelium, quod primum in manibus habebant, quidam praeferebant neglectis caeteris, quae in aliis provinciis auctoritatem nacta sunt. Sic Ebionitae, Nazareni, Cerinthiani videntur Matthaei narrationem praetulisse; Marcion, si Tertullianum audimus, Lucae commentarium praecipue secutus est.“

**) Vgl. namentlich die schematische Darstellung: Versuch eines Auszugs u. s. w. I., 4.

Lehrern gelten *).“ Diese Sammlung ist der Kanon, diese Gemeinden, die ihn annahmen, bilden die katholische Kirche, die aus den gesammelten Urkunden, die gleicherweise neben einander Geltung erhielten, geschöpfte Lehre ist das Dogma der katholischen Kirche **). So haben wir also überall ein Werden. Der Kanon, die katholische Kirche, das Dogma ist ein Gewordenes.

Das sind freilich nur Andeutungen und weit wichtiger als die Lösung der Fragen ist es, daß sie überhaupt nur aufgeworfen werden. Semler's Ergebnisse mußten überhaupt der Natur der Sache nach mehr negativ als positiv seyn. „Ich muß unumgänglich,“ so charakterisirt er sich auch in dieser Beziehung selbst trefflich, „erst einige herrschende Einbildungen auf historische, unwiderlegliche Weise schwächen und einschränken, ehe ich eine Theorie vom Kanon geben kann. So klein dieß Verdienst seyn mag, daß ich nach und nach sehr viel einzelne Unrichtigkeiten aufgedeckt und aus dem Wege geräumt habe, so gewiß ist es doch mein ***). Einreißen nicht aufbauen ist seine Arbeit, auflösen nicht verbinden, im Einzelnen herumwühlend „viele einzelne Unrichtigkeiten aufdecken,“ nicht von neuen Principien aus neu im Großen gestalten. Freilich auch seine Nachfolger müssen noch einreißen — die Zeit des Neubauens ist noch lange nicht gekommen.

Semler hat keine Schule gestiftet. Seine Ideen wurden nicht Eigenthum einzelner Schüler, sondern der ganzen Theologie. Durch die Einführung des historischen Factors in die Theologie ist er der Vater der ganzen neueren Theologie geworden. Darin sind alle Richtungen auch noch der Jetztzeit seine Schüler. Er selbst mußte es noch erleben, daß ihm die von ihm selbst aufgeregten Mächte über den Kopf wuchsen. Hatte er in der ersten Zeit seines Lebens einen beständigen Kampf gegen die ältere Schule zu führen, so kehrte sich in der zweiten Hälfte die Sache um. Der Auflösungsproceß drängte rasch weiter. Es ist auffallend, wie wenig man sich schon bald nach Semlers Tode noch auf ihn beruft. In einem der schlechtesten Nachwerke der nächsten Zeit,

*) Vgl. Versuch eines Auszugs I. 25.

**) Vgl. Commentarii I., 17.

***) Vgl. Abhandlung vom Kanon II., Vorrede.

in der „Geschichte des Urchristenthums im Zusammenhange mit der natürlichen Geschichte des großen Propheten von Nazareth“, findet sich eine Rückbeziehung auf ihn. In der Vorrede beruft sich der Verfasser auf Semler's „Versuch u. s. w., so daß das negative Resultat zur Grundlage genommen wird, um die eigene Arbeit zu rechtfertigen. Das war überhaupt die Art, wie sich die nächstfolgende Zeit zu Semler stellte. Sein ungeheures Quellenstudium machte sie ihm nicht nach und setzte sie nicht fort*) — aber seine negativen Resultate legte man stillschweigend zu Grunde, um darauf dann nach eigenen Gedanken ein neues Gebäude aufzuführen.

Aus der Popularphilosophie in Verbindung mit der historisch-kritischen Richtung Semlers oder richtiger ihren negativen Resultaten erwuchs die sogenannte Aufklärung. Ihr ist der Mensch das Maß aller Dinge; sie erkennt Nichts an, was über den Menschen hinausginge. Ist bei Semler noch das Christenthum seinem wesentlichen Inhalte nach, d. h. nach dem, was Semler als diesen ansah, ein Göttliches, durch Offenbarung, Eingebung Gesehtes, so wirft die Aufklärung auch diesen letzten Rest weg, das Christenthum ist ihr etwas nur Menschliches. Wir besitzen von einem Hauptvertreter der Aufklärung, von Joh. Aug. Eberhard, ein Werk, welches sich mit der Entstehung des Christenthums beschäftigt**). Darin wirft der Verfasser die Frage auf, ob man sagen könne, Gott sey der Urheber des Christenthums? und beantwortet sie dahin, daß man sich das wohl in dem Sinne gefallen lassen könne, in welchem Gott der Urheber aller Dinge ist; allein er wirkt immer durch Mittelursachen, nirgends unmittelbar. „Wenn wir unsere Zuflucht zu einer wunderbaren Einwirkung nehmen wollen, so müssen wir uns gefaßt machen, nicht etwa Ein Wunder anzunehmen, wir müssen eine Reihe unzähliger Wunder nach allen Ausdehnungen des Raumes und der Zeit zulassen. Wer kann einen solchen durch stete Wunder unterbrochenen Gang der Dinge mit der Weisheit Gottes reimen, der überall in der

*) Fast der einzige, der ihm hierin nennenswerth nachgearbeitet, ist Corrodi, der auch in besonderem Sinne noch den Namen eines Schülers von Semler verdient.

**) J. A. Eberhard: Der Geist des Urchristenthums. Halle 1807. 3 Bde.

Ordnung der Natur sichtbar ist?"*) Ist also an einen wunderbaren göttlichen Ursprung des Christenthums nicht zu denken, ist es nicht durch Thaten Gottes gegründet, so muß sein rein menschlicher Ursprung dargethan werden, und es ist der Hauptgedanke des Werkes, daß das Christenthum aus der Vereinigung des morgenländischen Geistes (Gefühl) und des abendländisch-griechischen (Sinn) entstanden ist. Von beiden erhält es seine Allgemeinheit, von dem griechischen Geiste seine vernunftmäßige Tugendlehre, und mit dieser setzt es seine übersinnliche Religion mit morgenländischem Gefühl in Verbindung.***) Die Entstehung des Urchristenthums selbst nachzuweisen ist Eberhards eigentliche Aufgabe. In seine älteste Geschichte geht er nur wenig ein. Die Aufklärung hat dafür kein Interesse. Nur hie und da finden sich Andeutungen. Das allgemeine und freiere Christenthum konnte nur erst nach einem langen Kampfe unter den Aposteln selbst die Oberhand gewinnen. Petrus stand an der Spitze einer Partei, die sich nicht entschließen konnte, dem mosaischen Gesetze zu entzagen, und diese Partei scheint nicht wenig zahlreich gewesen zu seyn. Endlich drang Paulus mit seiner freisinnigen Meinung durch, aber erst nach langem und hartem Kampfe, in dem er Nichts unversucht ließ, was ihm den Sieg über die engherzigen jüdischen Vorurtheile verschaffen konnte***). Es scheint also fast, als sey es erst Paulus gewesen, in dem sich jene Vereinigung vollzog, aus der das Christenthum entstand.

*) a. a. O. I. S. 36. Deshalb verwirft Eberhard auch die Wunder im Leben Jesu. Sie gehören der poetischen Darstellung der Geschichtschreiber an. Vgl. III. S. 153 ff.

**) Vgl. III. S. 100: „In dem Urchristenthum vereinigte sich also die morgenländische und griechische Cultur und es erhält von beiden: 1) seine Allgemeinheit, denn alle öffentlichen Religionen waren bisher besondere und ausschließende Staatsreligionen gewesen; 2) von der griechischen seine vernunftmäßige Tugendlehre; denn alle Moral war vor ihm in den bürgerlichen Gesetzbüchern, das Christenthum gründete als öffentliche Religion seine Moral auf die Vernunft und den moralischen Sinn; 3) mit dieser Tugendlehre setzte es seine übersinnliche Religion mit morgenländischem Gefühl in Verbindung. Die Beweggründe zu seinen inneren Pflichten floßen aus dem Anschauen eines heiligen und ewigen Vorbildes im Himmel. Dadurch gab es dem menschlichen Herzen neue Sporne und neue Zügel.“

***) a. a. O. III. 97.

Viel tiefer steigen wir herab mit der fast gleichzeitigen „Geschichte des Urchristenthums im Zusammenhange mit der natürlichen Geschichte des großen Propheten von Nazareth“ (Rom 1807 und 1809 2 Bde.), die nur deshalb hier eine Stelle finden mag, um zu zeigen, bis zu welcher Tiefe diese Auffassung des Christenthums und seine Geschichte sinken konnte. Auch dem Verfasser dieses Werkes ist das Christenthum ein rein menschliches Produkt, aber nicht der edleren Kräfte des Menschen, sondern die wirkenden Potenzen sind eigentlich nur die Mängel, ja die Schlechtigkeiten der Menschen. Die Wunder werden hier auch geläugnet, aber mit fabelhafter Unverschämtheit in natürliche Ereignisse umgesezt, so daß die Heilung des Lahmen zu einem Wunder der „Bettler-Polizei“ wird, in dem Petrus „den privilegierten Faulenzer“, der sich nur lahm stellte, entlarvt; so daß Ananias aus abergläubischer Furcht vor der angedrohten Strafe stirbt. Die Kirche ist „eine religiös schwärmerische Vereinigung“ und die treibenden Factoren ihrer Geschichte Amtsneid, Rangsucht u. dergl. Ihre Geschichte ist eine fortlaufende Kette von Intriguen, wie z. B. Paulus auf dem Apostelconcil „so sehr es seinem Herzen wehe thut, den Schein der Nachgiebigkeit und Demuth gegen Menschen annimmt, die, wie stolz sie auch auf ihre unmittelbare Messias-Jüngerschaft waren, ihn nichts Neues gelehrt hatten, umgekehrt ihm verpflichtet waren.“ Und um uns nun in dieses Getriebe menschlichen Treibens hineinschauen zu lassen, gibt uns der Verfasser, dem die Apostelgeschichte ein „gutgemeintes Machwerk“ ist, das „ersichtlich den Charakter der Eilfertigkeit, der Sorglosigkeit im Ton der Erzählung und der ohne Prüfung veranstalteten Zusammenstoppelung dieser und jener Nachrichten ist“, eine Darstellung des Lebens der Apostel, deren Stoff zum größten Theil seine eigenen Combinationen bilden, die er zwischen den Zeilen herausliest oder geradezu selbst erdichtet, die an vielen Stellen rein den Charakter eines Romans annimmt*), so daß man nicht mehr weiß, ist es Ernst oder furchtbarer Hohn über das Christenthum und seine Geschichte.

*) So führt es uns z. B. bei der Geschichte der Bekehrung Pauli durch den wiedererscheinenden Christus in das mit Romancifarben geschilderte Thal des Libanon, wo der aus dem Scheintode wieder erweckte Jesus wohnt, gibt dann sogar die Gespräche zwischen ihm und Nicodemus, der ihn von der Ver-

Aus der Zeit der Aufklärung entfaltet sich die Zeit des Rationalismus und Supranaturalismus und ihres Kampfes. Wie sie untereinander eng verwandt sind, ja eigentlich von einander leben, so haben sie auch eine Geschichtsanschauung producirt, die, so mannigfach verschieden sie auch in ihren verschiedenen Repräsentanten auftritt, doch ihrem Wesen nach überall dieselbe ist, die sogenannte pragmatische Geschichtschreibung*). Rationalismus wie Supranaturalismus wissen das Christenthum nur als eine Lehre aufzufassen, nicht als Leben, mag nun diese Lehre eine aus der Vernunft entstandene, oder als eine geoffenbarte gedacht werden; beide wurzeln in derselben nur nach verschiedenen Seiten gewendeten mechanischen Weltanschauung; beiden fehlt daher die Anschauung einer geschichtlichen Entwicklung; in beiden treten vor den Subjecten, vor den Individuen die objectiven Mächte zurük. Daraus resultirt die sogenannte pragmatische Geschichtschreibung. Die pragmatische Geschichtschreibung kennt ein Werden in der Geschichte, aber die treibenden Factoren sind nur die Individuen. Deren Denken und Wollen, deren Pläne und Absichten, gute und böse, sind die einzigen Motive aller Veränderungen. Von höheren darüber hinausliegenden Causalitäten, von höheren Nothwendigkeiten, denen die Individuen dienen müssen, weiß sie Nichts, oder wo sie nun in ihren supranaturalistischen Repräsentanten solche kennt, Vorsehung, Pläne Gottes u. s. w., da sind sie todt, schweben in unnahbarer Ferne über den Individuen, oder wenn auch die höhere Causalität in einzelnen Thatfachen, in den Wundern, eingreift, so ist dieser Eingriff ein rein willkürlicher, so daß der Dualismus, der dieser mechanischen Weltanschauung zu Grunde liegt, nur noch klarer hervortritt. Es mangelt daher an aller Teleologie. Ein Individuum reiht sich an's andere, jedes treibt nach seiner Subjectivität weiter, jedes hat seine Absichten, Pläne, erreicht diese oder erreicht sie nicht — von einem Fortschritt, einer Entwicklung ist keine Rede. Daß mit den einzelnen Individuen und ihrem Thun die Umstände gerade so zusammentreffen, daß das Ziel der Vorsehung oder der Plan

folgung der Gemeinde in Kenntniß setzt u. s. w., bis sich Jesus aufmacht und dem Paulus in den Weg tritt.

*) Vgl. die Charakteristik bei Baur, Epochen, S. 152 ff.

Gottes, wo von einem solchen die Rede ist, erreicht wird, ist ein ungelöstes Räthsel, ein Wunder des Zufalls. Das Allgemeine und Besondere steht sich abstract gegenüber; man sucht nach den einzelnen Bedingungen der historischen Thatfachen, aber eine Grundursache ist nicht da, und so löst sich Alles in Einzelheiten auf. Da die Individuen Alles sind, so besteht die eigentliche historische Kunst darin, die Individuen zu belauschen; die psychologische Kunst gewinnt einen weit größeren Raum, als ihr in der That in der Geschichtschreibung zukommt, sie macht eigentlich die Geschichte; deßhalb Zurücktreten des Quellenstudiums. Statt durch Erforschung der Quellen will man den Stoff durch Erforschung der Individuen nach psychologischer Kunst gewinnen und mit nahe liegender Täuschung gibt man als Geschichte, was doch nichts ist als eigene auf diesem psychologischen Wege gewonnene Combination, nichts als die eigenen Phantasien und Träume. Man faßt es in der That oft gar nicht, wie wahrheitsliebende Männer statt Geschichte ihre eigenen Träume schreiben, und statt Thatfachen die Gedanken der handelnden Personen, die sie doch nur selbst gedacht, eingreifen lassen konnten. Mit diesem ihrem ganzen Charakter hängt es zusammen, daß die pragmatische Geschichtschreibung nirgends schwächer erscheint, als in den Epochezeiten. Gerade da tritt in Wahrheit das Individuum zurück, und, je größer die Epoche, desto tiefer und mächtiger greifen höhere von den Individuen unabhängige Mächte ein, desto mehr erscheinen die Träger der Entwicklung nur dienend. Gerade da erscheint das Mißverhältniß zwischen Ursache und Wirkung, das dieser Geschichtsanschauung zu Grunde liegt, am schreiendsten. Deßhalb das ärmliche, dürftige Aussehen der pragmatischen Geschichte gerade in den Wendezzeiten der Geschichte; erst im Fluß der Entwicklung, in der das Individuelle wieder mehr hervortritt, da entfaltet sie sich in ihrer ganzen Blüthe und Breite. Am allerschwächsten aber muß diese Geschichtschreibung auftreten in der Schöpfungsepoche des Christenthums. Reichen die Motive, welche sie allein kennt, schon im Lauf der Geschichte nicht aus, hier am allerwenigsten. Daher macht hier die pragmatische Geschichtschreibung nicht bloß den Eindruck des Ärmlichen und Leeren, oft

geradezu des Lächerlichen, denn alles Lächerliche beruht auf dem Mißverhältniß von Ursache und Wirkung.

Die pragmatische Geschichtschreibung hat sich, obwohl sie gerade hier am wenigsten an ihr Object heranzureichen im Stande war, sehr eifrig mit der Geschichte der ältesten Kirche beschäftigt. Wir haben mehrere Werke über das apostolische Zeitalter, die ihr angehören. Eine in mancher Beziehung sehr ehrenwerthe Arbeit, ihrer Zeit oft aufgelegt und viel gelesen, ist J. J. Hefß, Geschichte und Schriften der Apostel Jesu *), ein Werk, das freilich nicht streng wissenschaftlich, wenigstens auf der Gränze des Erbaulichen steht, wie ja Hefß mit Lavater in enger Verbindung stand, nach der Seite hin sich mit andern Richtungen berührt und nicht im strengeren Sinne zu den Supranaturalisten zählt. Dennoch ist seine Geschichtsanschauung die pragmatische. Die Gemüthszustände der auftretenden Personen werden bis in's Kleinlichste ausgemalt und da die Motive für das Geschehene gesucht. Nicht nur, was die Jünger am Pfingstfest gedacht und gefühlt, nicht nur die Stimmung des Volkes und des hohen Rathes, selbst des Pilatus Gedanken werden ausführlich entwickelt und müssen mithelfen, die Geschichte zu motiviren. Ja die Gedanken der Personen, die Hefß auf psychologischem Wege entdeckt, sind oft mächtiger als ihre offenbaren Werke und Worte. Nicht diese, sondern die Gedanken, die dahinter liegen, sind dem Geschichtschreiber die Hauptsache. Gamaliel, für die Pragmatiker überhaupt eine Lieblingsperson, scheint nach Hefß bei seinem berühmten Worte „etwas mehr gedacht zu haben als er nicht gerne sagt“, und diese Gedanken, die Hefß natürlich genau kennt, sind die Hauptsache. „Und wenn nun auch“, fügt Hefß freilich naiv hinzu, „Gamaliel nicht eben dieses Alles bei seinem Vortrage gedacht hat, so müssen es doch wohl diese und dergleichen Gründe gewesen seyn, welche seine Miträthe bewogen haben, seinem Rathe zu folgen.“ **) Oft steigern sich diese psychologischen Combinationen geradezu bis zur Erdichtung von Thatfachen, wie denn Hefß z. B. weiß, was die jerusalemische Gemeinde beim Ausbruch der Verfolgung nach dem

*) 3 Bde. Die 1. Auflage erschien schon 1775. Uns liegt die 3. Aufl. Zürich 1809 vor.

*) Vgl. a. a. O. I. 102.

Tode des Stephanus gethan, daß sie über das Gemeindegut für die Zwischenzeit der Verfolgung etwas festsetzte, einen Theil rettete u. s. w. *) Nirgends aber tritt das Kleinliche dieses Pragmatismus so hervor, wie bei der Erzählung der Befehrung Pauli, wieder ein Lieblingspunkt für diesen Pragmatismus, wo er seine ganze Kunst entfalten kann, um das Ereigniß zu vermitteln, freilich auch damit seine große Bedeutung zu verdecken oder gar aufzulösen. Da hat Heß denn auch keine Ahnung von der Bedeutung dieses Ereignisses für den Entwicklungsgang der Kirche, daß es sich um den Anfang einer ganz neuen Epoche handelt in der Berufung des Heidenapostels, und eben so wenig eine Ahnung davon, was es bedeutet, daß Paulus unmittelbar durch den auferstandenen Christus selbst berufen wird. Es ist die Erscheinung des Herrn nur ein Mittel, um dem Paulus recht deutlich vor die Augen zu stellen, daß er irrt, um ihn so zu beschämen. Es ist die ganze Befehrung Pauli nur ein Mittel, um die Verfolgung aufzuhalten und die Gemeinde zu vergrößern. Manche mußten denken, es müsse doch wohl etwas an der Sache seyn, wenn ein Mann wie Saulus seinen Sinn ändere; bei andern mußte der Verfolgungsseifer erkalten; selbst der Priesterschaft mußte es ihren Plan verrücken **). Kleinlicher kann doch in der That dieses große Ereigniß nicht aufgefaßt werden. Und über diesem kleinlichen Pragmatismus da schwebt nun in unerreichbarer Ferne die Vorsehung. Es ist alles „vorsehungsvolle“ Geschichte, „man bewundert die Weisheit des Herrn, der die Angelegenheiten seiner Gemeinde so leitete“ — aber beides liegt abstract geschieden auseinander und nur eine völlig unbegreifliche prästabilirte Harmonie ist es, die beides verbindet.

Auch von dem Meister der pragmatischen Geschichtschreibung, von Planck, besitzen wir ein Werk über die älteste Zeit der Kirche, die „Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung in die Welt durch Jesum und die Apostel“ ***). Obwohl aus seinen besten Jahren, ist es doch des berühmten Kirchenhistorikers schwächstes Werk, ein redendes Zeugniß, daß

*) Vgl. a. a. O. I. 145.

**) Vgl. a. a. O. I. 189.

***) Göttingen 1818. 2 Bde.

diese Geschichtsanschauung der Aufgabe, die apostolische Zeit darzustellen, am wenigsten gewachsen war. Ohne Zweifel aber stellt keines dieselbe so charakteristisch dar.

Der erste Band beschäftigt sich mit dem Leben Jesu und wir können nicht umhin, wenigstens einen Blick auch dahin zu werfen. Seine ganze Geschichtsanschauung trägt Pland natürlich auch auf das Leben des Herrn über, und wie überall die Pläne und Absichten der Individuen ihm das Wichtigste sind, so ist ihm auch im Leben Jesu nichts wichtiger als der Plan Jesu *). Darin concentrirt sich Plands ganzes Interesse. „Was den Beobachter am stärksten anziehen und festhalten wird“, heißt es gleich im Eingange **), „dieß ist einerseits das Ziel, das der Stifter des Christenthums in das Auge gefaßt hatte, und andererseits die planmäßige Stetigkeit, womit er auf die Erreichung dieses Ziels hinarbeitete, wofür auch nicht nur die ganze Beschaffenheit der neuen Religionslehre, die er den Menschen mittheilte, sondern zugleich die Form, worin er sie zuerst mittheilte, und jede Besonderheit dieser Form mit der besonnensten Weisheit berechnet war.“ Daher liegt es denn auch nach Pland der Geschichte ob, „bei der Einführung des Christenthums dieß nicht nur vorzüglich in's Auge zu fassen, sondern zugleich beständig darin zu behalten“. Er selbst ist dem treulich nachgekommen. Der ganze erste Band beschäftigt sich eigentlich nur mit dem Plane Jesu. Unter diesem Gesichtspunkte wird denn auch als eine der allerwichtigsten Fragen die nach den Quellen der Lehre Jesu verhandelt, die Fragen: woher er seine Bildung hatte, ob von den Pharisäern oder Essäern oder gar den Sadducäern? ***) ob aus dem A. T. oder aus Aegypten? ob er mit Johannes dem Täufer in Verbindung gestanden, mit ihm sein Werk verabredet? Weil ihr die höchste Causalität ver-

*) Der „Plan“ Jesu, das ist ja das viel verhandelte Thema der Zeit, mit dem sich die Wolfenbütteler Fragmente, Meinhard, Bahrdt, die Vertreter der verschiedensten Richtungen beschäftigen. Aeußerst charakteristisch ist z. B. folgender Titel: „Der Zweck Jesu, geschichtlich und seelskundlich dargestellt. Ein Versuch von einem innigen Freunde Jesu und seines heil. Werks. Leipzig 1816.“

**) Vgl. a. a. O. I. 5.

***) Zu einem Schüler der Sadducäer machte ihn z. B. Cortes: Schutzschrift für Jesum von Nazareth. Frankfurt 1797.

borgen war, so sucht diese Geschichtschreibung auch hier nach den kleinen Causalitäten, die ihr in der Geschichte das Bedingende sind; und weil die nicht ausreichen, so steht das Christenthum rein als Räthsel da. Seltsamer Weise, so sieht es nach Pland aus, faßt ein weiser Jude den Plan, die ganze Welt selig zu machen, und noch seltsamer, es gelingt ihm das.

Der tiefere Grund dieser Betrachtungsweise liegt darin, daß das Werk und noch mehr die Person Jesu ganz zurücktreten und das ganze Christenthum nur als Lehre gefaßt wird. So fern ist Pland davon, im Christenthum „Geschichte“ zu finden, daß er, wie oft hervorgehoben wird, nur eine besonders kluge Methode der Apostel darin sieht, daß sie alle „Lehre Jesu zur Geschichte machten“. Wie ärmlich dünn ist bei Pland das Wesen des Christenthums. Es ist „die Wahrheit“ ganz abstract; die Erkenntniß der Wahrheit soll die Menschen von Irrthum und Sünde und dadurch von Unglück und Elend befreien und erlösen; die Verbreitung dieser Wahrheit macht Jesus „zu dem einzigen Geschäft seines Lebens“ *). Allerdings der Tod Jesu hat für Pland eine große Bedeutung „als Hauptanstalt zu der künftigen Ausführung seines Planes im Großen“ **) — aber wie dürftig ist das, was er darüber zu sagen weiß! Wie schwankend ist alles, was über die Auferstehung und die Himmelfahrt des Herrn gesagt wird, welche letztere „keinen besonders entscheidenden Umstand in der Geschichte Jesu auszumachen scheint“, über den sich klar zu werden nur in Beziehung auf die Glaubwürdigkeit der Evangelisten von Interesse ist ***). Und nun der Erfolg von dem Allem, von Tod, Auferstehung und Himmelfahrt? es ist nur der, daß die Liebe der Jünger zu Jesu gemehrt ist, daß „sich ihre Vorstellung von ihm im Allgemeinen erhöhte“ †), daß jetzt ihr Glaube an seine Größe, ihr Vertrauen zu seiner Macht unerschütterlich war. Das eigentlich letzte höchste Ziel, das damit erreicht wurde, ist aber, daß die Apostel und Freunde Jesu nun „freilich noch nicht von allen ihren Vorurtheilen und falschen

*) Vgl. a. a. O. I. 8.

**) Vgl. a. a. O. I. 215 ff.

***) a. a. O. I. 309.

†) a. a. O. I. 322.

Begriffen frei gemacht, eine richtige Ansicht von seiner Bestimmung und von dem Eigenthümlichen seines großen Planes bekommen hätten“, aber sie waren jetzt „in die Stimmung des Gemüthes versetzt, in welcher die Langsamkeit nicht mehr schädlich werden konnte, mit der sie nun allmählig nach dem natürlichen Entwicklungsgange des menschlichen Geistes unter der Einwirkung des heiligen zu einer richtigeren Ansicht erhoben werden sollten“ *).

Mit dieser Gedankenreihe schließt der erste Band, und es läßt sich ahnen, was nun der zweite, die Geschichte der Apostel, bringen wird. Dreht sich der erste ganz um den Zweck und Plan Jesu, so nun der zweite darum, wie dieser von den Aposteln erkannt wird. Da hört man nichts von Kirche, es sind nur einzelne Individuen, in die sich Alles auflöst. Da vernimmt man nichts von dem Entwicklungsgange der Kirche; der Fortschritt des Evangeliums von den Juden zu den Heiden tritt zurück; selbst das Apostelconcil erscheint nur als ein unbedeutendes Ereigniß. Alles Gewicht liegt dagegen auf dem Fortschreiten der Erkenntniß in den einzelnen Individuen. Dieses wird ausführlich, freilich mit allerlei gemachten auf psychologischem Wege gewonnenen Combinationen, dargethan. So ganz besonders bei Paulus. Der eigentliche Befehrungsact verschwindet fast unter den Vermittelungen; die Vorbereitung und Nachwirkung ist für Planch wichtiger als das Ereigniß selbst. Erst in Tarsus kommt Paulus zu höheren Ansichten und es macht fast einen komischen Eindruck, wie der Verfasser diese darlegt. Natürlich ist auch hier die Erkenntniß des Zwecks und Plans Jesu die Hauptsache, in welche wie für Planch selbst, so auch für Paulus Alles aufgeht. Paulus als scharfer Denker, als speculativer Jude, faßt diesen leichter als die übrigen Apostel **). Ein etwas tieferes Nachdenken über den Zweck Jesu und die Mittel zu dessen Realisirung mußte ihn schon darauf bringen, daß das Reich des Messias gleichmäßig für Heiden

*) Vgl. a. a. O. I. 325.

**) Vgl. a. a. O. II. 119: „Dem Manne von wissenschaftlich-gebildetem Geiste, dessen Gesichtskreis zugleich durch mehrseitige Kenntnisse und eine ausgebildetere Erfahrung erweitert war, mußte sich unausbleiblich der Plan Jesu ganz anders vorstellen als den übrigen Aposteln“.

wie für Juden bestimmt sey; Parabeln Jesu, die er von den Aposteln gehört, beschäftigen seinen Geist; er hat das Bedürfniß, Einheit in den Plan zu bringen und dem denkenden Geiste kann sich diese Einheit auch nicht entziehen. So geht ihm darüber ein Licht auf, daß Jesus nicht das Judenthum habe zur allgemeinen Menschenreligion machen wollen und nun hat er nur noch einen Schritt zu der großen Entdeckung, „daß wohl gar die Abschaffung des Judenthums und seine gänzliche Verdrängung durch eine reinere und geistigere Religionsstheorie zu seinem Plane gehört und vielleicht selbst die Hauptbestimmung des Messias ausgemacht haben dürfte“ *). Wir wollen den Leser nicht ermüden mit der Darstellung des Paulinismus, wie ihn Planck nun in der Seele des Paulus aufgehen läßt (Planck selbst steht dabei und verwundert sich) und beschränken uns darauf, die „zwei großen Grundideen“ anzuführen, „daß Gott einmal nicht bloß der Nationalgott der Juden ist“ und daß er „nicht in der Beobachtung äußerer Ceremonien und Gebräuche, sondern in dem Streben, ihm durch innere Heiligkeit ähnlich zu werden“, verehrt seyn will **).

Noch mehr zu verwundern ist es freilich, und Planck wundert sich auch aufs Höchste darüber, daß nun plötzlich auch in den andern Jüngern diese Gedanken aufkommen und nur eine kleine Partei damit in Opposition tritt. Man begreift es in der That kaum, wie wenig Planck in die Eigenthümlichkeiten des Lehrbegriffs der Apostel einzugehen weiß. Paulus, so denkt er sich, hat allen Aposteln mitgetheilt, was er zuerst entdeckt hat, und sie haben es bereitwillig aufgenommen, so daß nun in allen ihren Schriften diese eine Lehre übereinstimmend sich findet ***). Es ist diese Ansicht ein freilich trauriges Seitenstück zur altorthodoxen Ansicht. Auch hier ist alle Eigenthümlichkeit zerflossen, zerflossen in die ärm-

*) a. a. D. II. 123.

**) Vgl. a. a. D. II. 128.

***) a. a. D. II. 301. Man darf annehmen, meint hier Planck, daß die Apostel, als sie aus Judäa in die Welt ausgingen, „dasjenige in ihre Erkenntniß aufgenommen hatten, was ihnen von dem Apostel Paulus von seiner früher erlangten, bereits beschriebenen, mitgetheilt war. Von mehreren unter ihnen, von denen sich uns noch eigene und ächte Denkmale erhalten haben, wie von Petrus, Jakobus und Johannes, kann dieses mit Gewißheit behauptet werden.“

liche Dogmatik Bland's, wie dort in die reiche der Orthodorie. Wo man als Grundideen des Paulinismus zwei Sätze aufstellt, die nicht einmal specifisch christlich sind, geschweige denn eigenthümlich paulinische Ausprägung enthalten, da war es in der That unmöglich, die Eigenthümlichkeiten der apostolischen Lehrtypen zu erkennen.

Wie Jesus einen Plan macht und durchführt, wie die ganze Erkenntniß der Apostel sich um Erkenntniß dieses Planes dreht, so machen nun natürlich auch die Apostel, besonders Paulus, wieder „wohlgedachte Pläne“ zur Ausbreitung des Christenthums, und des Geschichtschreibers Aufgabe ist, diese darzulegen. Paulus benützt seine Einsamkeit in Tarsus, um durch reifliches Nachdenken einen Plan zu machen über die zweckmäßigste Art, wie die gewonnene Erkenntniß in der möglichst kürzesten Zeit über den weitesten Raum verbreitet werden könnte, und welches die zweckmäßigste Mittheilungsmethode sey, und Bland weiß uns nicht bloß den Plan selbst zu geben, er stellt uns auch den Gang des Nachdenkens dar, auf dem Paulus dazu kommt.

Will man aber recht sehen, wie unhistorisch diese Geschichtschreibung ist, dann vergleiche man das 14. Capitel über die Beschaffenheit der allgemeinen Erkenntniß der Christen dieses Zeitalters *), wo Bland mit jener psychologischen Kunst, die Alles weiß, ein Bild des apostolischen Zeitalters construirt. „Es ist die unhistorischste Vorstellung“, sagt er **), „die man sich machen kann, wenn man sich alle Christen dieses ersten apostolischen Zeitalters als lauter Heilige denkt, deren Herz und Geist, deren Gesinnung und Wandel durch die göttliche Kraft der Lehre Jesu auf einmal umgebildet wäre.“ Unhistorisch freilich ist eine solche Idealisierung, aber „die unhistorischste Vorstellung“ gewiß noch nicht, Bland's eigene macht ihr den Rang streitig. Gerade das, worauf nach Bland Alles ankommt, den Plan Jesu zu verstehen, den Zweck des Christenthums mit dem Verstande zu erfassen, das fehlte den ersten Christen. „Nicht der zehnte Theil kam nur zu einer richtigen Erkenntniß von dem Zwecke des Christenthums, wohl nicht einmal so viele zu

*) a. a. O. II. 322 ff.

**) a. a. O. II. 338.

einer klaren Ansicht von dem Eigenthümlichen des Christenthums und gewiß nicht einmal so viele zu dem vollen Auffassen seines Geistes.“ *) Das Christenthum der meisten war nur historisch, bestand bloß in den historischen Sagen von Jesu als dem Messias, die sie gehört und geglaubt. Und während sie den negativen Satz, daß Gott keinen Ceremoniendienst wolle, gefaßt hatten, so schob sich ihnen doch statt des positiven Satzes, daß er Heiligkeit wolle, der Gedanke unter, daß es bloß des Glaubens bedürfe. Freilich war selbst diese unvollständige und mangelhafte Erkenntniß nicht unwirksam. „Sie war zwar bloß aus Glauben erwachsen“ **), aber indem die Christen Christum zu einem Gegenstande religiöser Verehrung machten, wurden sie dadurch doch von den Götzen losgelöst. Dabei blieben die meisten stehen. Zwar fand sich bei vielen großer Eifer und Kraft, was sie als gut und pflichtmäßig erkannten, zu vollbringen, sogar für den Herrn und die Wahrheit und für einander zu sterben — allein das schlägt Planck nicht hoch an, denn es ist ihm zweifelhaft, ob das auch durch die Kraft der deutlich oder dunkel erkannten Wahrheit gewirkt oder nur Folge des Schwunges war, den ihre Einbildungskraft bekommen, „also mit einem Worte blaße durch die Phantasie ohne Theilnahme des Verstandes erzeugte Wärme war.“ ***) So schließt denn Planck sein Werk mit folgendem Gesammturtheil: „Es ist undenkbar, daß die Erkenntniß der größern Anzahl unter den neuen Christen jetzt noch etwas anderes seyn konnte, als eine unzusammenhängende Masse einfältig geglaubter, aber höchst einseitig aufgenommener und kaum halb verstandener, historischer und moralischer Wahrheiten, welche sie aus dem Unterrichte der Apostel aufgefaßt hatten, denn wie hätten sich sonst in so vielen Köpfen so viele der ungleichartigsten Zusätze daran hängen können?!“ Das ist also das jämmerliche Ergebniß. So ist aller Glanz des apostolischen Zeitalters verschwunden. Es ist nicht bloß nicht mehr das Ideal, zu dem man als zu einem unerreichten Vorbilde hinauffchaut, nach dessen Maße alle Zeiten beurtheilt und gemessen werden; es ist nur der dürftige Anfang, auf den man von der

*) a. a. D. II. 343.

**) a. a. D. II. 331.

***) a. a. D. II. 338.

im 19. Jahrhundert erreichten Höhe, nachdem man's selbst so herrlich weit gebracht, fast verächtlich herabschaut.

Fügen wir, um das Bild zu vervollständigen, noch ein Haupt der pragmatischen Geschichtschreibung an, dessen Werk uns noch einen andern Mangel, der dieser Methode eignet, besonders klar offenbaren wird, nämlich den Mangel an Hingabe an ihr Object; wir meinen Henke *). Schon Planck sitzt am Schlusse seines Werkes, wie wir sahen, zu Gericht über das apostolische Zeitalter. Die scheinbare Hingabe an den Gegenstand, das Mitgehen der Reflexion, Eingehen in das Innere der Entwicklung schlägt plötzlich in's Nichten um, und zeigt, daß keine wirkliche Hingabe da war. Weit stärker noch als bei Planck tritt das bei Henke heraus, der nicht wie jener Reflexionen und psychologische Erörterungen gibt, sondern scheinbar objectiv Thatsache an Thatsache reiht. Aber hier ist der Geschichtschreiber völlig zum Richter geworden. Ist schon bei Planck die eigene dürftige Ansicht vom Christenthum der Maßstab, wornach er richtet, und die apostolische Zeit so tief heruntersetzt, so ist das noch mehr bei Henke der Fall. Er schiebt seinen Rationalismus der ältesten Kirche unter, um dann die folgenden Zeiten darnach scharf zu messen. Das Christenthum geht ihm ganz in Sittlichkeit auf. Jesu Zweck ist, „daß er Sinn, Sitten und gesellschaftliche Verhältnisse der Menschen verbessern, die Gesetze der Tugend über alles geltend machen, und ihre Ausübung zu der allein herrschenden Gottesverehrung mit Hinwegnahme aller bisher bestandenen Volksreligionen erheben wollte.“ „Seine Lehresätze waren in der Hauptsache nichts anderes, als ein auf den Grund verbessertes Judenthum oder vielmehr das von falschen Zusätzen und Deutungen gereinigte, mit stärkern Gründen unterstützte, in helleres Licht gestellte, allgemein faßliche und allgemein Anwendbare der Religion und Sittenlehre des A. T.“ **) Auf solcher Grundlage muß denn das Bild des apostolischen Zeitalters äußerst dürftig, das Gericht über viele unverständene Erscheinungen hart genug werden. In der Hoffnung auf die Wiederkunft Christi

*) Heinr. Phil. Konr. Henke, Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche. Sie erschien zuerst 1788 und 1789. Wir liegt die 5. Aufl. (Braunschw. 1818) von Bäter herausgegeben vor.

**) Vgl. a. a. D. I. 40, 42.

sieht Henke nur „Nahrung für eine unfreundliche Denkungsart gegen die heidnische Welt und für einen gegen die bestehenden Religionen widerspenstigen unruhigen Geist“. Montanus ist ein „enthusiastischer Großsprecher“, der sich für den schönen Gedanken begeisterte, „der schon manchen Schwachkopf irre geleitet hat“, daß menschliche Tugend immer höher getrieben werden müsse. Die unruhigen Köpfe machen nach Henke immer das meiste Aufsehen, wie Tertullian, dem er „rechtthaberische Heftigkeit, rauhes ungestümes Wesen“ vorwirft, den er einen „ausschweifenden Kopf“ nennt, „gelehrt und witzig, aber immer unruhig und aufgebracht“. Justinus Martyr dagegen ist ein „Mann von geringen Talenten, der sich dabei das Ansehen eines vielwissenden und genau prüfenden Wahrheitsfreundes zu geben weiß.“ Das Treibende in der Entwicklung sind fast nur die Schlechtigkeiten der Menschen (Synoden verbreiten sich rasch, weil sie „eine dem Ehrgeiz einzelner Personen willkommene Einrichtung waren“ *), und darüber sieht Henke, vom Richterstuhle des Rationalismus das Urtheil sprechend. War einmal die Geschichte nichts als die endlose Reihe des Thuns der Individuen, gibt es keine höheren Causalitäten als die Pläne und Absichten der Individuen — nun so hat das Individuum auch das Recht, über andere Individuen zu richten. Das war das Ziel, wohin diese Geschichtschreibung nothwendig kommen mußte.

III. Neander — Rothe.

Von hier aus muß man Neander betrachten, um ihn in seiner ganzen Bedeutung und Größe verstehen und würdigen zu lernen.

Es liegt außerhalb der Gränzen unserer Aufgabe, den Umschwung nach allen Seiten hin darzustellen, den die Theologie und Kirche im Anfange dieses Jahrhunderts erfahren hat, und der sich in der Geschichtsauffassung, namentlich auch in der Auffassung der Anfangsepöche der christlichen Kirche abspiegelt. Wir müßten sonst, die ganze aufsteigende Linie verfolgend, auf die Blüthe unserer Nationalliteratur, wir müßten auf Herder und

*) Vgl. a. a. O. I. 98, 113, 139, 124, 119.

namentlich Lessing zurückgehen, der mit der Kirchengeschichte in einem noch engeren Zusammenhange steht, in dem er zuerst wieder auf die Gesamtentwicklung der Menschheit (Erziehung des Menschengeschlechts) hingewiesen hat; wir müßten ebensowohl auf die neuere Entwicklung der Philosophie hinweisen als auf die kleine von der Welt verachtete Partei, welche das Kleinod christlichen Glaubens in treuem Anschluß an die Person des Herrn festhielt; wir müßten Schleiermachers zusammenfassendes Wirken darstellen. Das liegt, wie gesagt, außerhalb der Gränzen unserer Aufgabe. Aber feststellen müssen wir den Grundunterschied, der sich so herausgestaltete, es ist der einer dynamischen Weltanschauung im Gegensatz gegen die bisherige mechanische*). Wir dürfen nur auf die oben eingestreuten Bemerkungen verweisen, um die Bedeutung dieses Umschwungs auch für die Kirchengeschichte erkennen zu lassen und fügen nur hinzu, Neander ist der Vater der neueren Kirchengeschichtschreibung vom dynamischen Standpunkte aus.

Das Christenthum ist Leben - dieser der ganzen neuen Anschauung gemeinsame grundlegende Satz ist auch die Grundlage, von der Neander die Geschichte der Kirche angeschaut und dargestellt hat. „Das Wesen des Christenthums besteht“, so spricht er sich selbst darüber aus, „nicht sowohl in der Mittheilung eines neuen speculativen Systems oder einer neuen Sittenlehre, als vielmehr in der Mittheilung eines neuen göttlichen Lebens, welches nun allerdings die ganze menschliche Natur von ihrem innersten Mittelpunkte aus in allen ihren Anlagen und Kräften durchdringen und verklären muß, und von welchem auch eine neue Richtung des menschlichen Denkens und Handelns ausgeht.“**). Die Entwicklung dieses Lebens ist die Geschichte der Kirche. Wie sie aber Leben ist, so kann sie auch nur von dem verstanden werden, der dieses Leben aus eigenster Erfahrung kennt. So wie nur dem unmittelbaren Gottesbewußt-

*) Vgl. die Skizze, welche Ehrenseuchter über den Gang der neuen Theologie gegeben hat. Völke und Wieseler, Vierteljahrsschrift 1847 Hft. 1.

**) Vgl. die treffliche Vorrede Ullmanns zu der 3. Aufl. der Kirchengeschichte Neanders (S. XII), auf die hier überhaupt verwiesen seyn mag. — Im Folgenden ist immer nach dieser 3. Aufl. citirt.

seyen Gott in seiner Schöpfung sich offenbart, wer Gott nicht bei sich hat, nirgends ihn finden wird: so kann nur das christliche Bewußtseyn in den Bruchstücken der Ueberlieferung und in den Erscheinungen der Geschichte Christus erkennen, die Geschichte Christi und seiner Kirche verstehen *).“ Für den, der dieses Leben an sich erfahren hat, ist deshalb das Forschen in der Geschichte selbst eine Bethätigung des Lebens. Für Neander handelt es sich gar nicht mehr um den „Nutzen“ der Kirchengeschichte, wie bei den Pragmatikern, die davon so weitläufig zu handeln wissen, es ist ihm die Geschichte nichts anderes, als das Bewußtseyn des Lebens, mithin ein nothwendiges; denn das Leben muß sich seiner selbst bewußt werden. Die Geschichtsschreibung ist für Neander eine Bethätigung seines frommen Lebens selbst; daher sein oft gebrauchter, so gern mit einem gewissen herausfordernden Troze ausgesprochener Wahlspruch: „Pectus est, quod facit theologum.“ Und wie der Historiker aus der eigenen Lebenserfahrung heraus das Leben anschaut und darstellt, so ist es auch wieder zum Leben. Der erbauliche Charakter, den Neander's Kirchengeschichte trägt, ist nichts ihr fremdes, von außen angefügtes, wie man sonst auch wohl neben anderem Nutzen der Kirchengeschichte die Erbauung anzufügen pflegt, sondern nur die unmittelbare Bethätigung, der nothwendige Zielpunkt dieser Bewegung, wie Neander das selbst entschieden ausgesprochen, daß er einen Gegensatz zwischen erbauender und belehrender Kirchengeschichte nie anerkennen werde.

Schon die angeführten Stellen haben aber gezeigt, daß der Begriff des Lebens für Neander kein abstracter ist; nicht Leben überhaupt ist das Christenthum, sondern Leben Christi, des Gottmenschen; nicht Leben überhaupt entfaltet sich in der Kirchengeschichte, es ist Christi Leben, das sich da bewegt, entwickelt. Ein göttliches, ein von oben gekommenes Leben, aber dieses Göttliche ist in die Menschheit eingegangen, gottmenschliches Leben geworden — und da stehen wir erst eigentlich vor der Grundanschauung Neander's, wornach er das Leben der Kirche als ein gottmenschliches anschaut und in seiner Entwicklung darzustellen be-

*) Leben Jesu S. 4 Anm.

müht ist. Wir werden deßhalb die hier zusammengefaßten Sätze noch einzeln genauer betrachten müssen.

Daß Aeander das christliche Leben als ein göttliches ansieht, dafür bedarf es in der That wohl kaum einzelner Belege. Steht es doch gleich im Eingange der Kirchengeschichte als ein entschiedenes Bekenntniß verzeichnet: „das Christenthum nun erkennen wir als eine nicht aus den verborgenen Tiefen der menschlichen Natur ausgeborne, sondern als eine aus dem Himmel, indem dieser sich der von ihm entfremdeten Menschheit geöffnet hat, stammende Kraft, eine Kraft, welche in ihrem Wesen, wie in ihrem Ursprunge erhaben über Alles, was die menschliche Natur aus ihren eigenen Mitteln zu schaffen vermag, neues Leben ihr verleihen und von ihrem inwendigen Grunde aus sie umbilden sollte.“ Das Christenthum ist ihm also, wie er es oft ausdrückt, ein Wunder, Christus selbst das höchste Wunder, der Mittelpunkt aller Wunder *). Es ist seine Stiftung ein Schöpfungsact, das Eintreten eines ganz Neuen, „Uebergeschichtlichen.“ Ebenso bestimmt aber hält Aeander fest, daß dieses Göttliche in das Menschliche wahrhaft eingeht, und nun als Gottmenschliches seine Entwicklung hat. Das Wunder soll nicht immer in Wundern fortwirken, sondern in die natürliche Entwicklung eingehen, das Uebergeschichtliche geschichtlich werden. „Obgleich es als höheres Umbildungselement in die Menschheit eintrat, so sollte es doch nicht bloß durch Wunder sich fortpflanzen, sondern ist denselben Entwicklungsgesetzen wie alles übrige unterworfen **).“ „Nachdem das Princip der Wunder selbst, das seinem Wesen nach und schlechthin Uebernatürliche, das göttliche Leben durch die Erscheinung Christi dem natürlichen Entwicklungsproceß der Menschheit einverleibt worden, so sollte dieses von nun an für alle Zeiten fortwirken innerhalb der der menschlichen Natur entsprechenden Formen und Gesetze ***).“ Dieses Eingehen ist aber möglich, wie der Eingang zur Kirchengeschichte das ausführt, weil die menschliche Natur nach ihrer

*) Leben Jesu. S. 214.

**) Vgl. Vorlesungen über die Dogmengeschichte, herausg. von Jacobi, Seite 3.

***) Leben Jesu. S. 214.

Schöpfungsanlage zur Aufnahme dieses höheren Principis bestimmt, für dieselbe empfänglich ist. Und von diesen Anschauungen aus hat Aeander die Geschichte der Kirche zu schreiben gesucht als die Geschichte des Lebens Christi in der Menschheit, als die Geschichte des von ihm ausgehenden, die Menschheit durchdringenden, göttlichen, gottmenschlichen Lebens. Es ist das Gleichniß vom Sauerteig, das Aeander so gern und so oft einführt, was seiner Ansicht zu Grunde liegt. Man könnte sagen, Aeander hat die Kirchengeschichte geschrieben als einen großen Commentar zu diesem Gleichniß.

Damit ist denn auch schon angedeutet, wie Aeander zum Begriff einer Entwicklung in der Kirchengeschichte kommt. Indem das Göttliche in das Menschliche eingeht, unterwirft es sich den Formen und Gesetzen des menschlichen Werdens, und so kann es zu einer Entwicklung kommen; das „Zusammenwirken des Uebernatürlichen und Natürlichen“ ist die Grundlage des Entwicklungsprocesses *). So legt es Aeander schon dar, wenn er im Eingange der Dogmengeschichte **) den Begriff der Geschichte definirt: „Die Geschichte ist etwas rein menschliches. Sie soll das durch die Zeit getrennte Bewußtseyn zur Einheit verbinden. Sie geht hervor aus dem Streben, die Gegenwart und die Vergangenheit zu verbinden: aus dem Bewußtseyn, daß im Wechsel der Zeit sich ewiges Göttliches offenbare. Denn ihr gehört Alles an, was an sich unwandelbar über der Zeit erhaben doch im Wechsel der Zeit sich darstellt, was, wenn gleich göttlich, doch durch Menschen fortgepflanzt wird und unter ihnen sich entwickelt. Wo dies der Fall ist, kann die Entwicklung nur verstanden werden aus dem Zusammenhange der Zeiten und der Verknüpfung jeder einzelnen Erscheinung mit allen übrigen. Dies hat die Geschichte darzustellen.“ Und was Aeander so schon bei der Geschichte im Allgemeinen als den Inhalt der Entwicklung ansieht, das ist es ihm in noch viel höherem Sinne in der Kirchengeschichte. Es ist nicht bloß eine Verbreitung des göttlichen Lebens über größere Räume, über zahlreichere Individuen, es ist ein innerer Durch-

*) Vgl. Gesch. des apostolischen J.A. I., 113.

**) Vgl. Dogmengeschichte. S. 2.

dringungsproceß. Wir könnten zahlreiche Stellen aus der Kirchengeschichte beibringen, wo Neander diesen Gedanken ausspricht, wir begnügen uns mit einer Stelle aus einer der kleinen Gelegenheitschriften, wo er denselben, wenn auch mehr populär, doch klar und bestimmt ausführt *): Gleichwie der Sauerteig unaufhaltsam fortwirkt, die ganze Masse zu durchsäuern, gleichwie das Feuer, einmal entzündet, unaufhaltsam fortbrennt, Alles zu verzehren, was sich ihm entgegenstellt, Alles in sich aufgehen zu lassen; so wirkt das Christenthum in dem Leben des Einzelnen, der Völker, der Menschheit im Ganzen. Dieser göttliche Entwicklungsgang und Läuterungsproceß geht immer fort, so lange der Faden des irdischen Lebens im Einzelnen und des irdischen Weltlaufs im Ganzen fortgeht. Es bezieht sich dies nicht allein auf den Umfang der äußerlichen Verbreitung, sondern auch auf das Wesen der innern Durchdringung. Es ist daher nicht genug, daß das Leben des Glaubens in einem Einzelnen, einem Volke, Geschlechte einmal auflebe. Wo dasselbe wirklich vorhanden ist und fort dauert, muß es nach diesen Gleichnissen die ganze alte Natur durchdringend, umbildend, verklärend formwirken. Nirgend geschieht die Wiedergeburt mit einem Schlage, so daß der Wiedergeborene mit einem Mal vollendet, von dem alten Wesen gar nichts mehr an sich trage; sondern nachdem das Leben des Geistes einmal aus dem himmlischen Urquell entsprungen ist, wirkt es immerfort, die noch daneben wohnende alte Creatur zu überwinden, bis daß Alles aus dem Einen Geiste neu geworden."

Doch wir müssen noch genauer darauf eingehen, wie Neander sich diese Entwicklung vorstellt. Das neue göttliche Leben hat sich zunächst in Christo dargestellt. In ihm, dem Urbilde, dem andern Adam, ist es in seiner ganzen Fülle, deshalb über alle Gegensätze erhaben, die Grundelemente aller menschlichen Eigenthümlichkeiten in sich zusammenschließend. Was aber in ihm Eins war, das muß nun in der von ihm ausgehenden Entwicklung sich individualisiren. Das Eine Leben gestaltet sich mannig-

*) „Die Worte des Herrn von dem Wesen und dem Entwicklungsgange seines Reiches in der Menschheit.“ Kleine Gelegenheitschriften. 3. Aufl. Berlin 1829. S. 123.

fach, eingehend in die Mannigfaltigkeit des Menschenlebens. Die Eigenthümlichkeiten der Individuen sollen nicht aufgehoben, sondern verklärt werden, und so stellt jedes Christenleben das Eine Leben Christi in eigenthümlicher Gestalt dar. In keinem ist es ganz und völlig; jeder bringt nur eine Seite desselben zur Offenbarung, einer muß daher den andern ergänzen und bedarf wieder des andern zu seiner Ergänzung, und erst in Allen zusammen im Laufe der ganzen Geschichte kommt der ganze und volle Christus zur Darstellung *). So sieht denn Neander das Eine göttliche Leben, das am Anfang in Christo seiner ganzen Fülle nach in harmonischer Einheit dasteht, indem es in das menschliche Leben eingeht, sich mannigfach zertheilend in verschiedene Richtungen auseinander gehen. Da ist vor allem die Grundunterscheidung in der Auffassung desselben, daß es als die Einheit des Natürlichen und Uebernatürlichen bald mit vorwiegend jener bald dieser Seite aufgefaßt wird, bald mehr rationalistisch bald supranaturalistisch. Da wurzeln die Gegensätze, die Neander immer von Neuem einander gegenüberstellt, äußeres und inneres Christenthum, speculative und praktische, scholastische und mystische Richtung. In allen sieht er mehr oder weniger des ursprünglichen Lebens, alle schließen sich ergänzend zusammen oder rufen einander, Ergänzung fordernd, hervor. Und diese Bewegung des Mannigfaltigen, dieses sich gegenseitig Ergänzen, Anfeinden und Zusammenschließen, dieses sich gegenseitig Hervorrufen, Anziehen und Abstoßen — das ist die Bewegung der Kirchengeschichte; so offenbart sich das eine

*) Vgl. R.G. S. 185, wo Neander das Wort Schleiermachers anführt: „Wenn wir die Christenheit in ihrem ganzen Sinne betrachten, wenn wir für einen Augenblick das Auge des Geistes so erleuchten können und das Feuer der Liebe in dem Innern zu solcher Gluth erwärmen, daß diese Verschiedenheiten uns nicht mehr abstoßend berühren, dann finden wir in ihnen zusammengenommen nicht nur den ganzen Christus, so wie den ganzen ungetheilten Geist Gottes, sondern wir schauen darin auch den Vater an, der sich dem Sohne geoffenbart hat, und übersehen es, wie aus einem Mittelpunkte alle jene verschieden gebrochenen Strahlen des göttlichen Lichtes ausgehen.“ Predigten III, 590. Gerade an diesem für Neander's Anschauungen höchst wichtigen Punkte sieht man, wie eng er mit Schleiermacher verwandt ist.

Leben immer völliger, allseitiger, bis „zur vollständigen Darstellung des ganzen Christus im Lauf der Geschichte.“

Und hier nun liegt der tiefere Grund der Eigenthümlichkeit Neanders, die an seinen Arbeiten zuerst in's Auge fällt, die zu den leuchtendsten Zügen seiner Erscheinung gehört, wir meinen seine Achtung vor dem individuellen Leben, seine Hingabe an das Individuelle, seine Befähigung, dieses zu erfassen und zur Darstellung zu bringen, kurz die Objectivität seiner Darstellung. Neander hat, wie kein anderer Kirchenhistoriker, Achtung, ja Ehrfurcht vor dem Individuellen, es ist ihm wie ein Heiliges, das anzutasten, durch Einmischung seiner Subjectivität zu verdunkeln ihm Sünde ist. Aber diese Achtung vor dem Individuellen ruht auf tiefem Grunde; es ist nicht Achtung vor dem Individuum an sich, sondern vor dem Individuum als Träger des christlichen Lebens. Weil er weiß, daß sich das christliche Leben so individualisirt darstellen muß, weil er Christum überall sucht und, wie Jemand gesagt hat, „die Gabe besitzt, ihn überall zu finden,“ darum beugt er sich vor dem Individuellen. Daher denn diese Hingabe an den Gegenstand. Er sucht Christi Fußstapfen in der Geschichte und läßt sich keine Mühe verdrießen, sie zu entdecken. Mit aller Treue, mit der größten Selbstverläugnung strebt er die Bilder des individualisirten christlichen Lebens zu erfassen und ungetrübt das Kleinod, das er gefunden, auch wieder zu geben. Und aus der Hingabe entspringt dann die Fähigkeit, die keiner wie er befehen, sich hineinzuleben in andere Individualitäten, das christliche Leben in jeder Umhüllung, in jeder auch noch so fremden Form zu finden und aufzudecken; selbst den leisen Schimmer des Lichtes, der sonst von Nacht umhüllt ist, noch zu erfassen und auch andere erblicken zu lassen. Daher diese Weitherzigkeit, diese Milde des Urtheils neben unbedingter Wahrheitsliebe. Daher mit einem Worte diese Objectivität der Geschichtschreibung, bei der die verschiedenartigsten Gestalten in ihrem eignen Licht, in ihrer eignen Umgebung vor uns hintreten, wie Baur schon gesagt hat, „frei vor dem sich ihrer Freiheit freuenden Geschichtschreiber dastehen *).“

*) Epochen S. 206.

Betrachten wir so Neanders Kirchengeschichte, so ist es nicht schwer zu erkennen, nicht bloß, wie hoch er über seinen unmittelbaren Vorgängern steht, sondern auch welche Bedeutung er in der ganzen neueren Entwicklung der Kirchengeschichte, ja der Theologie überhaupt einnimmt. Ist das der Mangel, welcher der altorthodoxen Geschichtsanschauung anhaftet, daß sie das in der Kirche waltende Leben nicht als gottmenschliches aufzufassen wußte, daß ihr deshalb das Leben, welches in der Geschichte der Kirche sich darstellt, als ein festes, unbewegliches, nur von außen berührtes, verdunkeltes und wieder erhelltes erscheint, nicht ein in die wirkliche Entwicklung eingehendes; war von Semler an der entgegengesetzte Weg eingeschlagen, und die Kirchengeschichte ebenso einseitig als ein rein menschliches betrachtet — nun beginnt mit Neander die dritte Epoche, die der Synthese des Göttlichen und Menschlichen. Und, ziehen wir den Kreis der Betrachtung noch weiter, ist das überhaupt die Aufgabe der Reformation, gegenüber dem Dualismus der mittelalterlichen Theologie, der Göttliches und Menschliches ungeeint einander gegenüber steht, ihre Einheit auszusprechen und durchzuführen, ist das, nachdem die Aufgabe und ihre Lösung sich eine Zeit lang verdunkelt hatte, nur um tiefer noch wiederzukehren, die eigentliche Aufgabe der neueren Theologie, daß die innere Einheit des Göttlichen und Menschlichen, inwiefern das Menschliche die irdische Form, das irdische Organ für das Göttliche ist, ins Bewußtseyn trete *) — dann ist Neander der, welcher zuerst den Versuch gemacht hat, von hier aus die Kirchengeschichte zu verstehen und darzustellen, und er muß mit Recht der Vater der neueren Kirchengeschichte genannt werden.

Eine jede neue Gesamtauffassung der Kirchengeschichte wird sich vor allem an der Darstellung der Anfangsepoche zu bewähren haben und Neander hat es nicht versäumt, wie er's selbst ausdrückt, „Rechenschaft abzulegen über seine Auffassung von dem Ursprünglichen in dem Entwicklungsgang des Christenthums.“ **) Gerade hier mußten aber jene Grundgedanken vom größten Ein-

*) Ehrenfeuchter a. a. O. S. 22.

**) „Geschichte der Pflanzung und Leitung der christl. Kirche durch die Apostel,“ 2 Bde. 1. Ausg. 1832. 4. Ausg. 1847. Wo nicht etwas anders

fluß seyn. Hatte die altorthodore Kirchengeschichtschreibung wohl die Bedeutung des apostolischen Zeitalters zu würdigen gewußt, so fern es normativ ist für alle Zeiten, es aber nicht vermocht, diese Zeit als Anfang zu erkennen, sie vielmehr identifizierend als Zeit der Vollendung dargestellt; hatte die Geschichtschreibung seit Semler umgekehrt sich bemüht, den Anfang als Anfang zu erkennen, aber damit allen Glanz nicht bloß abgestreift, sondern das Ideal zur Caricatur umgesetzt; so waren in der Neander'schen Grundanschauung die Mittel gegeben, die apostolische Zeit als Schöpfungsepoche, darum als normative und doch als Anfang aufzufassen. Das apostolische Zeitalter ist die „besondere schöpferische Epoche des zuerst in die Menschheit eintretenden Christenthums *), aber fern ist Neander davon, ein ungeschichtliches Ideal hinzustellen, den Anfang mit der Vollendung verwechselnd. „Fern sey es von uns, eine solche Erscheinung der Kirche, in welcher sie ohne Flecken und Runzel befunden werde, zu erwarten, was bis zur letzten Vollendung der Kirche nie erfüllt werden wird.“ — Mögen wir uns aber auch nicht verleiten lassen, über den der Kirche anflebenden Flecken ihre durchstrahlende himmlische Schönheit zu verkennen. Wenn man nur auf das Eine oder Andere sieht, läßt sich das Bild entweder leicht zu verschönertem Ideal oder zu einer entstellenden Caricatur ausmalen; aber die unbefangene Beobachtung verwehrt uns beides **).“ Es ist auch hier wieder das Streben Neander's, die Ereignisse als Göttliches und Menschliches einend darzustellen. So z. B. die Befehrungsgeschichte des Cornelius, bei der Neander die Bemerkung macht: „Ueberall werden wir im Entwicklungsproceß des Christenthums ein Zusammenwirken des Uebernatürlichen und Natürlichen, des Göttlichen und Menschlichen zu erwarten im Voraus geneigt seyn ***)“; und die er eben von diesem Gesichtspunkte aus zu verstehen sucht. Noch mehr ist das der Fall in der Berufungsgeschichte Pauli, deren

besonders bemerkt ist, citiren wir immer nach der 4. Ausg.) Vgl. Vorrede S. IX.

*) A.G. I, 235.

**) A.G. I, 140.

***) A.G. I, 113.

Betrachtung Neander mit den Worten schließt *): „Immer kommt es nur darauf an, daß wir nicht trennen, was Gott zusammengefügt hat, daß wir den Zusammenhang zwischen dem Objectiven und Subjectiven, dem Göttlichen und Menschlichen, dem Uebernatürlichen und Natürlichen nicht auseinander reißen.“

Das besondere Verhältniß aber, in dem diese beiden Factoren in der Schöpfungsepoche des Christenthums standen, bestimmt für Neander den besonderen Charakter dieser Epoche, wornach sie die normative Anfangsepoche, und doch eben Anfang, noch nicht die Vollendung ist. Es ist die Zeit, wo das Uebernatürliche, das Göttliche in das Menschliche, in das Natürliche eingeht, deshalb die Zeit, wo Uebernatürliches und Natürliches noch in einem gewissen Gegensatz zu einander stehen. Daher denn einerseits die besondere Dignität, der besondere Glanz dieser Zeit. Das Uebernatürliche tritt noch als solches auf im Wunder; das Göttliche hält das Menschliche überwunden in seiner Macht. „Als eine übernatürliche Kraft drang das Christenthum in die Menschheit ein, und als solche stellt es sich zuerst auch in der Form seiner Wirkungen besonders dar, das Unmittelbare der Begeisterung trat stärker als in den späteren Zeiten hervor, jene Gabe übernatürlicher Heilkräfte, jene Gabe des in Zungen Redens, der Prophetie, jene nach der Taufe plötzlich hervorstrahlenden Wirkungen. Es waren die Merkmale der neuen, die menschliche Natur ergreifenden Schöpfung **).“ Gerade darin liegt nun aber auch andererseits der Anfangscharakter dieser Zeit. Dieser Gegensatz ist noch nicht die Vollendung, diese Ueberväلتigung des Menschlichen durch die neu hineintretenden übernatürlichen Kräfte sind noch keineswegs das Ziel. „Dieser Gegensatz zwischen dem Uebernatürlichen und Natürlichen soll nicht immer fortdauern, sondern durch die fortschreitende Entwicklung des Christenthums aufgehoben werden.“ „Die neue göttliche Kraft soll in die menschliche Vermittelung eingehen, die natürlichen Organe und Mittel, die ihr bei ihrer ersten Erscheinung noch nicht gegeben waren, allmählig sich aneignen,“ und so „das Ziel, die harmonische Verbindung zwischen dem Natürlichen und Ueberna-

*) A. G. I, 155.

**) R. G. I., 280.

türlichen herbeigeführt werden.“ Die Vollendung ist auf's Bestimmteste von dem Anfang unterschieden.

So vermag denn Neander auch, was weder die altorthodoxe, noch die rationalistische Geschichtschreibung vermochte, die Eigenthümlichkeit der apostolischen Lehrtypen in ihrer Mannigfaltigkeit und Einheit, ihrer Individualität unbeschadet ihrer normativen Dignität zu würdigen. „Als nothwendige Mittelglieder zwischen dem Herrn und der folgenden Entwicklung der Kirche, als Organe und Träger seines Geistes für alle nachfolgenden Jahrhunderte, stellen die Apostel schon das Gesetz der Mannigfaltigkeit des einen Lebens an sich dar. Es mußte daher hier gleich die Auffassung und Darstellung der göttlichen Wahrheit, welche ihrem Wesen nach Eine ist, in vier große eigenthümliche Hauptrichtungen, die einander zur Darstellung des vollständigen Christus ergänzen sollten, auseinandergehen *).“ „Die Verschiedenheit sollte dazu dienen, die lebendige Einheit, den Reichthum und die Tiefe des christlichen Geistes in der Mannigfaltigkeit der ohne Absicht einander gegenseitig ergänzenden und erläuternden menschlichen Auffassungsformen zu offenbaren, wie das Christenthum ja dazu bestimmt und dazu fähig ist, die verschiedensten Richtungen menschlicher Eigenthümlichkeiten sich anzubilden, sie zu verklären und durch eine höhere Einheit mit einander zu verbinden **).“ Daher ist es denn Neander's Streben, uns diese verschiedenen, eigenthümlichen Auffassungsformen in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit vorzuführen, ohne doch darüber die Einheit zu verlieren. Die Verschiedenheit wird ihm nicht Gegensatz, die Mannigfaltigkeit nicht Zersplitterung. Gerade das ist nach seiner Ansicht das Besondere des apostolischen Zeitalters, und darin offenbart sich die Macht des neu hereingetretenen göttlichen Lebens, daß hier die Einheit bewahrt wird in aller Verschiedenheit. „Der Geist Christi übte eine zu große Macht über diese verschiedenen von demselben angezogenen und beseelten Eigenthümlichkeiten aus, als daß diese Verschiedenheiten zu einander schon ausschließenden Gegensätzen sich hätten entwickeln können; das Verschiedenartige blieb noch einer höheren Einheit untergeordnet ***).“ So steht

*) R.G. I, 185.

**) A. G. II, 653.

***) R.G. I, 185.

in der apostolischen Zeit an der Spitze der ganzen Entwicklung, zwischen ihr und dem Herrn vermittelnd, die lebendige Einheit der apostolischen Lehre, den ganzen Christus in seinem Reichthum und seiner Tiefe darstellend, normativ für alle Zeiten, bis einst am Ziel der Entwicklung wieder der ganze Christus im Lauf der Geschichte sich offenkundig haben wird.

Allein hier liegt nun auch der Punkt, wo wir mit der Kritik beginnen müssen. So eingehend nach seiner besondern Gabe uns Neander die Mannigfaltigkeit der verschiedenen apostolischen Lehrtypen schildert, die Einheit ist mehr behauptet als nachgewiesen und dargestellt, weder so, wie Hahn *) es versucht hat, der zuerst das Allgemeine, allen Aposteln Gemeinsame, dann dessen Individualisirung in den einzelnen Lehrtypen darstellt, noch so, wie umgekehrt Meßner **) verfährt, der das Individuelle vorausgehen, dann das Gemeinsame folgen läßt, noch endlich so, wie es von dem Historiker im Unterschiede von dem Verfasser einer biblischen Theologie verlangt werden muß, daß uns die fortschreitende Entwicklung in den verschiedenen apostolischen Lehreigenthümlichkeiten nachgewiesen wäre. Lose und fast unverbunden stehen die Lehrtypen des Paulus, Jakobus, Johannes neben einander. Schon daß Paulus vorangestellt wird und nicht der Judenchristliche Lehrtypus, zeigt, wie wenig Gewicht Neander auf die Folge der Entwicklung legt. Noch mehr der Umstand, daß dem petrinischen Lehrbegriff gar keine besondere Betrachtung gewidmet ist, während dieser doch als das Mittelglied zwischen dem judenchristlichen und paulinischen Typus den Entwicklungsfortschritt vermittelt, also vor allen in dieser Bedeutung dargestellt werden mußte, sollte der Entwicklungsgang klar werden. Es ist das um so auffallender, als Neander selbst freilich nur ganz beiläufig auf diese Bedeutung des petrinischen Lehrbegriffs hinweist, wenn er ihn „ein vermittelndes Glied zwischen der paulinischen und jacobischen Grundrichtung“ nennt ***). Daß Neander eine solche Bemerkung nur beiläufig macht, ohne sie weiter zu verfolgen,

*) Die Theologie des N. T. Leipzig 1854.

**) Die Lehre der Apostel. Leipzig 1856. S. 38.

***) A. G. II, 654.

zeigt doch wohl deutlich genug, daß er für die Entwicklung kein Interesse hat, daß es ihm genug ist, die drei Grundrichtungen an ihren ausgeprägtesten Repräsentanten neben einander gestellt zu haben.

Doch es hat das noch seinen tiefern Grund in der ganzen Art, wie Neander die Genesis dieser Lehrbegriffe auffaßt. Er weiß sie nur aus den Individuen, welche ihre Träger sind, zu erklären, und was er eine genetische Darstellung der Lehre nennt, das ist nichts anders, als daß er uns zeigt, wie diese Lehreigenthümlichkeiten aus den eigenthümlichen Anlagen der einzelnen Individuen, aus ihrem eigenthümlichen Entwicklungsgange, aus ihrem eigenthümlichen Wirkungskreis hervorgingen. Jakobus lehrt anders als Paulus, weil er einen verschiedenen religiösen Entwicklungsgang genommen hat, weil ihm ein von dem paulinischen verschiedener Wirkungskreis zugetheilt war *). Auch für die Lehrbegriffe des Johannes und Paulus hat Neander keine andere Genesis. Die „Eigenthümlichkeit seines feurigen und tiefen Geistes“, sein „eigenthümlicher Bildungsgang, wie er in der pharisäischen Schule zu dialektischer und systematischer Entwicklung des von ihm angeeigneten Lehrstoffs gebildet worden“, „die eigenthümliche Art, wie er von der schroffsten Auffassung des gesetzlich jüdischen Standpunktes zum Glauben an das Evangelium geführt wurde“, „die Eigenthümlichkeit seines apostolischen Wirkungskreises“ **): das sind die Grundlagen, auf welchen sich für Neander der Paulinismus erhebt; ja selbst, daß die Begriffe *νόμος* und *δικαιοσύνη* die Angeln des Paulinischen Lehrtypus bilden, weiß Neander nur aus dieser persönlichen Eigenthümlichkeit zu erklären ***). Auf diese Weise ließ sich allerdings der Entwicklungsgang, so viel Neander davon redet, nicht erkennen.

Damit stehen wir an dem schwächsten Punkte der Neander'schen Geschichtschreibung. Er liegt eben da, wo auch ihr stärkster liegt, ist eigentlich nur eine einseitige Ueberspannung desselben. Er liegt in dem Ueberwiegen des Individuellen, des Persönlichen. Das Individuelle überwiegt das Gemeinsame, das Subjective ist

*) A. G. II, 858.

**) A. G. II, 654.

***) A. G. II, 656.

dem Objectiven überlegen. Beachten wir es wohl, die Gemeinschaft ist für Neander eigentlich nur ein Nebeneinander von einzelnen Individuen, die dasselbe Leben in Mannigfaltigkeit darstellend, sich gegenseitig ergänzend einander im Gleichgewicht halten. Dieses Aggregat von Individuen ist nicht stark genug gegenüber dem Einzelnen, deshalb macht sich doch immer wieder der Einzelne, die Person vor der Gemeinschaft, das Individuelle vor dem Gemeinsamen geltend. Es ist mit einem Worte der Mangel des Kirchensbegriffs, die Schwäche des Kirchlichen — der Grundfehler der Neanderschen Geschichtschreibung, auf den ja schon oft, wenn auch oft von entgegengesetzter Einseitigkeit aus, aufmerksam gemacht ist. Charakteristisch ist hier der Satz, mit dem die Geschichte der Pflanzung u. s. w. in der ersten Auflage beginnt: „Die Geschichte der christlichen Kirche im Ganzen hat einen ähnlichen Entwicklungsgang wie die Geschichte des christlichen Lebens im Einzelnen.“ Das Christliche Leben im Einzelnen das ist also die höchste Kategorie. Zwar hat die vierte Auflage einen Abschnitt vorausgeschickt, der von der Kirche handelt, allein der ist eben auch nur vorausgeschickt und greift in die Darstellung selbst nicht ein. Charakteristisch ist auch die Auffassung der Häresien, immer ein guter Maßstab, an dem man die Stellung zur Kirche messen kann. „Wenn in den Häresien“, so leitet Neander in der R.G. von dem Abschnitte, welcher „die häretischen Richtungen“ behandelt, zur Darstellung der „im Gegensatz mit den Sekten sich ausbildenden Lehre der katholischen Kirche“ über, „die Einheit des Christenthums zu vielen sich einander ausschließenden Gegensätzen zerspalten wurde, so unterschied sich der Entwicklungsgang der kirchlichen Theologie zwar dadurch, daß hier die Einheit des christlichen Bewußtseyns eine größere Macht behauptete, und es daher zu solchen so schroff einander entgegenstehenden Gegensätzen nicht kommen ließ; aber auch hier mußte vermöge der in der menschlichen Natur begründeten Einseitigkeit die zu Grunde liegende höhere Einheit in Gegensätze untergeordneter Art aus einander gehen, Gegensätze, welche zwar im Wesen des Christenthums gewurzelt blieben, aber doch mehr an den judaisirenden oder mehr an den gnostisirenden Standpunkt anstreifen konnten“ *). Offenbar ist hier der Unterschied nur ein völlig re-

*) R.G. I, 278.

lativer und fließender. Dort mehr Gegensatz, hier mehr Einheit; hier behauptete die Einheit größere Macht, deshalb kommt es nur zu Gegensätzen untergeordneter Art. Alles ist relativ und die Gränze zwischen kirchlicher und häretischer Theologie am Ende eine bloß conventionelle.

Aus dem Vorwalten des Persönlichen erklärt sich dann das Vorwalten des Biographischen. Die einzelnen christlichen Persönlichkeiten, ihr Werden, ihr Leben, das ist es, was Neander vor Allem erforscht und darstellt. Die Geschichte zersplittert sich in eine Reihe von Biographien. So auch und in besonders auffallender Weise die Geschichte des apostolischen Zeitalters. Abgesehen von den beiden ersten Abschnitten, die sich überhaupt nicht wohl anders behandeln ließen, haben wir statt einer Geschichte der apostolischen Kirche vier zum Theil (wie namentlich die des Paulus) in sich völlig abgerundete neben einander stehende Biographien, die man geradezu als Monographien herausheben könnte. Alle Ereignisse betrachtet Neander auch vorwiegend in ihrer Beziehung zu den Einzelnen, während die Beziehungen zur Gesamtheit oft nur schwach angedeutet sind. Die Stellung der Kirche zum Volk Israel, zu der Heidenwelt als Gesamtheit tritt zurück. So wird z. B. die Bedeutung, welche die Verfolgung des Herodes für die Entwicklung der Stellung des Volkes Israel als Volkes zur Kirche hat, auch nicht einmal leise angedeutet. Das Ereigniß versteckt sich ganz im Biographischen *). Ja selbst die Geschichte des Apostelconcils wird mehr als zur Biographie des Paulus gehörig erzählt, die ungemeine Wichtigkeit dieses Ereignisses für die Entwicklung der Kirche mindestens verdunkelt. Aehnlich ist es mit der Geschichte des Streits in Antiochien, der ebenfalls nur als ein Stück der Biographie des Petrus dasteht **). Noch mehr treten die Beziehungen zwischen der Kirche und der Menschheit als Ganzes zurück, denn wenn auch die Darstellung „des allgemeinen Zustandes der römisch-griechischen und der jüdischen Welt in religiöser Hinsicht zur Zeit der ersten Erscheinung des Christenthums“, wie sie den späteren Ausgaben der R.G. vorgelegt ist, noch so viel Treffliches

*) A. G. I, 182.

**) A. G. II, 587.

im Einzelnen enthält, der Aufgabe einer solchen Einleitung, die mit dem Christenthum beginnende Entwicklung in die bisherige Entwicklung einzufügen, vermag sie doch schwerlich zu genügen. In der Geschichte der Apostel fehlt eine solche Einleitung ganz und charakteristisch genug tritt hier eine, wenn auch nur kurze Darstellung des persönlichen Zustandes der Apostel an ihre Stelle. Noch weniger als das kirchliche ist das katholische Element bei Neander zu seinem Rechte gekommen.

In Folge davon wird das Teleologische noch oft vom Pragmatischen unterdrückt. Die weitläufigen psychologischen Erörterungen bei Gelegenheit der Bekehrung des Cornelius und Paulus erinnern unwillkürlich an die Pragmatiker. Mag auch der Inhalt derselben ein ganz anderer seyn, sie drängen die teleologische Betrachtung doch sehr in den Hintergrund. Weder bei Cornelius noch bei Paulus erfährt man genügend, was denn dieses Ereigniß für den ganzen Entwicklungsgang der Kirche bedeutet. Denn so sorgfältig Neander auch die Bekehrungsgeschichte des Paulus im Einzelnen behandelt, die Wichtigkeit dieses Ereignisses, daß hier mit der Berufung des Heidenapostels eine neue Epoche beginnt, kommt nicht zu ihrem Rechte. Und so ist es durchgehend — eine Entwicklung im eigentlichen Sinne, ein Werden, wo etwas wird, ist nicht da. Immer neue Individualitäten, die in immer neuen Combinationen vorgeführt werden, aber, da dieselben Eigen thümlichkeiten immer wieder da sind, wenn auch anders vertheilt, sich immer wieder nach dem Neander'schen Gesetze das Gleichgewicht halten müssen, so ist es auch eigentlich immer derselbe Anblick, den die Kirche bietet, dieselben Elemente nur anders geschoben und componirt — keine Entwicklung. Es werden christliche Persönlichkeiten in langer Reihe, immer neu brechen sich die Strahlen der Sonne, man folgt Neander so gern, wenn er uns hindurch führt, uns das Leben in seiner Mannigfaltigkeit aufschließt, uns immer neue Blicke thun läßt in die *πολυποίκιλος σοφία*; aber das Ergebniß — es wird objectiv Nichts. Der Sauerteig durchjäuert den Teig, kommt mit neuen Massen des Mehls in Verbindung, durchdringt sie — aber es ist immer dasselbe Verhältniß Sauerteig und Masse des Mehls. Man sage nicht, so ist es auch und decke Neander's Anschauung mit diesem Herrnworte. Ja es ist so,

immer bleibt Sauerteig und Mehl, immer neue Masse zu durchsäuern. Aber das ist nur die eine Seite. Hat Neander die Kirchengeschichte als Commentar zu diesem Gleichnisse geschrieben, so vergesse man nicht, daß dieses Gleichniß auch die Geschichte des Reiches Gottes nur nach einer Seite hin beschreibt; daß noch ein anderes Gleichniß ergänzend daneben steht, das Gleichniß vom Zensorn, das uns das Wachsen der Kirche als eines Organismus darstellt, die Entwicklung von innen heraus, die mehr ist als bloßer Stoffwechsel — das Gleichniß ist bei Neander noch nicht zu seinem Rechte gekommen.

Und nun welches ist der tiefste Grund aller dieser Mängel? weshalb kann es zu keiner Entwicklung kommen? sprechen wir's offen aus: weil es Neander nicht gelungen ist, die Einheit des Uebernatürlichen und Natürlichen, des Göttlichen und Menschlichen, die er als Princip vorangestellt, auch wirklich durchzuführen. Diese Behauptung zu rechtfertigen, könnten wir zunächst auf manche einzelne Züge hinweisen. Namentlich sind es einzelne Erzählungen aus den Anfängen der Kirche, in denen Neander sich gerade recht bemüht, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen durchzuführen und zur Erkenntniß zu bringen, an denen man aber auch recht sehen kann, daß es ihm doch nicht gelingt. Man vergleiche nur die Bekehrungsgeschichte des Cornelius, aus der wir den grundlegenden Satz schon oben anzuziehen Gelegenheit fanden. Da muß das Menschliche erst durch eine Reihe von Combinationen gewonnen werden. Es werden Voraussetzungen in die Seele des Cornelius gemacht, von denen die Apostelgeschichte nichts weiß. Umgekehrt wird das Göttliche, wenn auch leise, abgeschwächt, wie z. B. die Engelererscheinung — und so eine scheinbare Einheit gewonnen. Ueberhaupt ist das Wunder in seiner positiven Bedeutung nicht erfaßt; Neander's Streben geht immer nur dahin zu zeigen, daß er dem Menschlichen keinen Eintrag thut und über dieser apologetischen Tendenz geht das Positive verloren. Wir könnten auch auf Neander's kritische Methode verweisen, die dieses Verhältniß abspiegelt. Von zwei abweichenden Nachrichten bricht er gar zu gern die Spitze ab, um sie dann zu vereinigen und das Gemeinsame, oft aber deshalb auch Charakterlose und Verschwommene als das Richtige hinzustellen. Doch solche Einzelheiten würden an

sich noch nicht genug beweisen, wir halten uns lieber an einen Hauptpunkt, der hier einen klaren Einblick gestattet, wir meinen den Uebergang von der apostolischen Zeit zur katholischen Kirche.

Man darf wohl sagen, der Uebergang aus dem apostolischen Zeitalter zur katholischen Kirche ist das eigentliche Problem der heutigen Forschung in der Geschichte der ältesten Kirche, denn hier tritt die Grundfrage nach dem Verhältniß von Wunder und Geschichte am schärfsten hervor, als dem Uebergange vom Wunder zur Geschichte. Auf die Lösung dieses Problems haben alle die reichen Einzelarbeiten näher oder ferner Bezug; dessen Lösung ist aber auch die eigentliche Probe für die Auffassung nicht bloß der apostolischen Zeit, sondern der ganzen Entwicklung der Kirche. Auffallen muß es nun schon, daß Neander im Ganzen dieses Problem so wenig hervortreten läßt. Liest man seine Kirchengeschichte, so wird man gar nicht inne, daß hier ein so ungemein bedeutender Wendepunkt liegt. Er hat auch nirgends ein Gesamtbild der altkatholischen Kirche in ihrem Unterschiede von der apostolischen gegeben, man muß es sich in Bruchstücken aus der Geschichte des Cultus, der Verfassung, der Lehre zusammensuchen. Und doch mußte gerade für seine Geschichtsanschauung, welche die Gottesthat in der Stiftung der Kirche und dem zufolge die eigenthümliche Dignität des apostolischen Zeitalters wieder geltend machte, der Unterschied zwischen dieser normativen Zeit und der altkatholischen bestimmt und scharf hervortreten, ein Unterschied, den nur eine Anschauung, der die Dignität des apostolischen Zeitalters verloren gegangen ist, verwischen kann. Freilich dieser Anschauung erwuchsen hier auch besonders große Schwierigkeiten.

Noch auffallender ist es, an welchem Orte Neander von diesem Uebergange handelt, nämlich im Abschnitt von der Verfassung*), und das hängt damit zusammen, daß er diesen Uebergang fast nur in der Entwicklung der Verfassung erkennt, während ihm der verwandte Umschwung im Cultus und in der Lehre zurücktritt. Es ist ihm also der ganze Uebergang nicht eine vom innersten Mittelpunkte des christlichen Lebens aus allseitig in Lehre, Cultus, Verfassung, Sitte sich vollziehende Umwandlung, sondern von An-

*) R.G. I, 106 ff.

fang an ist Neander geneigt, darin nur einen vereinzelt eintretenden Irrthum zu sehen, und schon damit hat er sich den Weg zur Lösung des Problems wesentlich versperrt. „Die Bildung einer Priesterkaste“ das ist für Neander der eigentliche Kern dieser ganzen Entwicklung.

Sehen wir nun, wie er diesen Schritt zu erklären sucht. „Auf die Zeit der ersten christlichen Begeisterung, einer solchen Ausgießung des Geistes, welche die Unterschiede der Bildung in den Gemeinden mehr zurücktreten ließ, folgte eine andere Zeit, in welcher das Menschliche in dem Entwicklungsgange der Kirche sich mehr geltend machte.“ Deshalb mußte die Leitung der Kirche immer mehr jenem Kirchen Senate, die Erbauung der Gemeinde immer mehr jenen Lehrern zufallen. Allein dieses Motiv kann unmöglich ausreichen, denn damit haben wir immer nur einen Unterschied von Leitenden und Geleiteten, von Lehrern und Hörern, noch keine „Priesterkaste“. Deshalb fügt Neander gleich ein zweites bei, und in diesem werden wir augenscheinlich die Hauptsache zu suchen haben. „Zu dem, was von selbst aus dem geschichtlichen Entwicklungsgange folgte, kam unverkennbar noch eine dem christlichen Standpunkte fremdartige Idee hinzu, eine Idee, welche einen für Jahrhunderte nachhaltigen und sich aus dem einmal gegebenen Keime immer weiter entwickelnden Umschwung der Denkweise erzeugen mußte.“ „Die Menschheit,“ so führt das Neander weiter aus, „konnte sich auf jener Höhe der reinen Geistesreligion noch nicht behaupten; der jüdische Standpunkt war der erst für die Auffassung des reinen Christenthums zu erziehenden, erst vom Heidenthum entwöhnten Masse ein näherer; aus dem zur Selbstständigkeit gelangten Christenthume heraus bildete sich wieder ein dem alttestamentlichen verwandter Standpunkt, eine neue Veräußerlichung des Reiches Gottes, eine neue Zucht des Gesetzes, welche einst zur Erziehung der rohen Völker dienen sollte, eine neue Vormundschaft für den Geist der Menschheit, bis derselbe zur Reife des Mannesalters in Christo gelangt wäre.“ Diese „Wiederverhüllung des christlichen Geistes“ mußte sich dann immer weiter entwickeln, während sich zugleich eine Reaction dagegen bildete, die dann endlich in der Reformation zum Siege gelangte. Da haben wir die eigentlichen Motive des

Umschwungs, die uns einen tiefen Blick in die Auffassung Neander's thun lassen. Der alttestamentliche Gesetzesstandpunkt dringt wieder ein und verhüllt den christlichen Geist. Und fragen wir weiter, wie konnte der wieder eindringen? so antwortet Neander, weil sich die Menschheit auf der Höhe der reinen Geistesreligion noch nicht halten konnte, also weil sie von ihrer Höhe wieder herabsiel. Nur durch einen Fall also weiß Neander den Uebergang zu erklären *).

Damit allein meinen wir freilich noch keineswegs diese Ansicht als irrig dargethan zu haben. Kommt dem apostolischen Zeitalter wirklich eine normative Dignität zu, so ist jedenfalls der Uebergang zur nachapostolischen Zeit und zur altkatholischen Kirche in irgend welcher Weise ein Sinken des christlichen Lebens, denn sonst müßte diese Epoche nicht minder normativ für uns seyn. Allein andererseits muß dieser Fortschritt doch immer auch ein Fortschritt sein, denn das apostolische Zeitalter ist keineswegs das der Vollendung. Und hier erst tritt Neanders Mangel recht schlagend hervor, wenn wir nach den Ursachen solchen Falls fragen. Weßhalb konnte sich denn die Menschheit auf der Höhe der reinen Geistesreligion nicht halten? Neander gibt eigentlich eine doppelte Antwort. Einmal weist er darauf hin, daß das neue Gesetz, die neue Veräußerlichung des Reiches Gottes zu einer Zucht für rohe Völker, zu einer Vormundschaft für den Geist der Menschheit bis zur Reife des Mannesalters dienen sollte. Allein abgesehen noch ganz von der Richtigkeit dieses Satzes, die uns, trotzdem daß er so oft ausgesprochen ist, wenigstens so gestellt sehr problematisch ist, kann diese Hinweisung auf den Plan Gottes nicht genügen. Es bedarf hier einer Nachweisung der innern Entwicklung. Und da deutet Neander ein anderes an, wenn er sagt, es habe auf die Zeit der ersten christlichen Begeisterung, wo das Menschliche vor dem Göttlichen mehr zurücktrat, eine Zeit folgen müssen, wo das Menschliche umgekehrt wieder mehr hervortrat. Das ist offenbar der Grund, weßhalb sich die Menschheit auf der Höhe nicht halten konnte, das Menschliche tritt wie-

*) Das hat Nitsch in der Einleitung seiner Geschichte der Entstehung der altkatholischen Kirche sehr richtig erkannt. Vgl. S. 6.

der über das Göttliche hervor. Hier sieht man aber deutlich genug, daß das Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen doch nur äußerlich gefaßt ist, sie sind doch nicht eins geworden. Jetzt tritt das Göttliche hervor, jetzt das Menschliche — sie stehen doch widerstrebend einander entgegen, deßhalb wechselsweise einander überwältigend und verdunkelnd, nicht durchdringend.

Ganz consequent redet denn auch Neander von einer „Wiederverhüllung des christlichen Geistes“ — aber damit sehen wir uns plötzlich auf den Standpunkt der Centurien oder wenn man lieber will Arnold's, mit einem Worte der dualistischen Geschichtsanschauung zurückgeworfen, die den Gang der Entwicklung nur als Verdunklung, „Wiederverhüllung“ zu fassen weiß. Und kaum noch wird es jetzt nöthig seyn zu zeigen, wie dieser Grundmangel nun durch Alles sich hindurchzieht. Wo es nicht gelingt, Göttliches und Menschliches wirklich als eins zu fassen, da muß entweder Göttliches oder Menschliches oder richtiger da muß beides zu kurz kommen, denn ein Defect auf der einen Seite zieht nothwendig einen Defect auch auf der andern Seite nach sich. So auch bei Neander. Das Göttliche kommt nicht zu seinem Rechte weder im Anfange der Entwicklung, wo die ohne Frage bedenklich abgeschwächten Wunder sich mehr äußerlich zur Geschichte verhalten als in diese eingehen, noch im Fortgange, wo die eigentlich treibenden Motive immer die menschlichen Individualitäten sind. Das Menschliche kommt aber ebenfalls nicht zu seinem Rechte weder im Anfange, wo das Göttliche das Menschliche fast äußerlich überwältigt, noch im Fortgange, wo ja so augenscheinlich die menschliche Seite des Kirchenlebens, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, die ganze culturgeschichtliche Seite, Kunst, Wissenschaft, Recht, Sitte auffallend verkürzt ist. Lenken wir zuletzt wieder auf den Punkt hin, von dem wir ausgingen; als Leben, als innerlichstes Leben stellt Neander das Christenthum dar, aber es ist auch zu sehr inneres geblieben, es bleibt zu sehr in der Innerlichkeit. Das innere, stille, verborgene Leben des Christenthums hat er mit Meisterhand ausgeführt, aber seine weltüberwindende Kraft, seine nach außen hin gestaltende Macht hat er nicht in ihrer ganzen Fülle zu erfassen vermocht. Das Gebiet des innern Lebens hat er zu durchschauern vermocht, das Gebiet des äußern Lebens, das

Leben der Kirche als Volkskirche, das Leben, wie es sich da offenbart in der Bildung des Dogma's wie in der Bildung des Rechts, in den Gestalten der Sitte wie in den Schöpfungen der Kunst, im Bau der Sprache wie im Bau der himmelsanstrebenden Dome — das Gebiet ist zu kurz gekommen. Dürfen wir nochmals auf das zurückkommen, was wir schon oben andeuteten, Neander hat die Geschichte der Kirche als Geschichte des Sauerteigs geschrieben, der still verborgen, von keinem Auge gesehen, den Teig durchsäuert, aber nicht auch als Geschichte des Senfkorns, das vom verborgenen Samen aus in das Licht des Tages hinein seine Zweige ausstreckt, aufwachsend zum Baum, unter dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen.

Man wird uns hier vielleicht einwenden, daß mit dem, was wir zuletzt gesagt, das früher Bemerkte wieder aufgehoben und Alles, was wir zu Neander's Ruhme gesprochen, wieder zu nichts gemacht werde. Darauf wäre die Erwiderung leicht: es sey zu unterscheiden zwischen dem, was Neander gewollt, und der Ausführung, zwischen den Principien, die er aufgestellt, und deren Durchführung. Doch damit wäre im Grunde noch wenig gesagt; damit stünden Neander's kirchengeschichtliche Arbeiten am Ende als gutgemeinte, aber verunglückte Versuche da, und wir brauchen nach dem Vorhergehenden wohl nicht erst zu versichern, daß wir weit entfernt sind zu meinen, sie damit richtig gewürdigt zu haben. Neander steht am Eingange, nicht am Ende einer Epoche der Kirchengeschichtsschreibung. Er hat zuerst die Aufgabe hingestellt, daß die Kirchengeschichte als Entwicklungsgeschichte des gottmenschlichen Lebens dargestellt werden müsse. Er hat sie auch zuerst in großartiger Weise so dargestellt, und zwar aus der vollen jugendlichen Unmittelbarkeit des Lebens heraus. Wie das Leben des Christenthums selbst zuerst innerliches Leben ist, zuerst in Persönlichkeiten als Individuelles sich darstellt, so mußte es auch von da aus zuerst angeschaut werden. Die, welche über Neander's Pectoraltheologie spotten, sollten wissen, daß da allerdings der Quellpunkt jedes neuen Lebensanfangs liegt; nur daß man freilich in diesen Anfängen nicht stehen bleiben darf. Diese mit der ganzen Jugendfrische der Unmittelbarkeit gegebene Lösung der Aufgabe ist noch keineswegs ihre Vollendung. Das Göttliche und das Menschliche

ist in eins geschaut, aber nachdem sie so lange einseitig getrennt geschaut waren, vollzieht sich die Einheit nicht sofort auf vollkommene Weise. Soll es nun zur vollen Einheit kommen, so muß die noch ungenügende Einheit wieder aufgelöst werden; die Elemente müssen noch einmal aus einander treten, ja schärfer noch als vorher. Weil sie in der Vereinigung doch jedes für sich noch nicht zu ihrem ganzen Rechte gekommen sind, müssen sie wieder jedes für sich auftreten, um erst durch neue Arbeit hindurch einander wieder zu finden und in höherer vollkommener Einheit sich zusammenzuschließen. Das ist der Grund, weshalb in der Gegenwart die Richtungen auch auf kirchenhistorischem Gebiete schroffer als je sich scheiden, auch hier die Theologie wie überall den Anblick einer tiefgehenden Desorganisation gewährt. So scharf wie nie zuvor, wie selbst vom Rationalismus nie geschehen, freilich auch in ungleich tieferer Weise, hat die sogenannte Tübinger Schule die Kirchengeschichte als ein rein menschliches Product hingestellt. Auf der andern Seite fehlt es auch nicht an einseitiger Hervorhebung des göttlichen Factors, und wenn der fast schon bis zu den äußersten Spitzen durchgeführte Kirchenbegriff der neuesten Confessionstheologie noch eigentlich keinen Kirchengeschichtschreiber gefunden hat, so läßt ein solcher vielleicht nicht lange mehr auf sich warten. Ansätze zu einer entsprechenden Behandlung der Kirchengeschichte sind genug schon vorhanden. Es ist dasselbe Bild, das uns hier in einer einzelnen Disciplin entgegentritt, welches die Theologie überhaupt bietet. Neander nimmt für die Kirchengeschichte die Stellung ein, welche Schleiermacher für die ganze Theologie einnimmt. Auch da sind ja die in Schleiermacher geeinten Elemente auseinandergefallen und einseitig durchgeführt, seine ästhetische Seite ist bis zur Restauration und Repristination, seine kritische bis zur Auflösung durchgeführt. Daß man von Neander's Werke aus die weitere Entwicklung übersehen lernt, bewährt ihn ebenfalls als Epoche machend. Er ist der Vater der neuen Kirchengeschichte.

Doch neben Neander müssen wir noch einen andern von ihm völlig verschiedenen Mann stellen, dessen Arbeit, wir möchten fast sagen, den andern Pol zu Neander bildet, nämlich R. Rothe und sein Werk: „Die Anfänge der Christlichen Kirche und

ihrer Verfassung“, von dem leider nur der erste Band (Wittenberg 1837) erschienen ist. Rothe nimmt wie in der ganzen heutigen Theologie, so auch auf dem historischen Arbeitsfelde eine durchaus singuläre Stellung ein, wie er das ja selbst gelegentlich ausgesprochen hat, wenn er einen Platz im Kämmerchen der Theosophen begehrt. Schon um deswillen werden wir ihm am besten hier auf dem Uebergange seine Stelle anweisen. Doch dazu bewegt uns noch ein anderer Grund. Rothe's singuläre Stellung in der Theologie hat, irren wir nicht, vielfach die Bedeutung, daß er auf Seiten der theologischen Arbeit hinweist, die sonst zu verkümmern drohen. Indem er diese einseitig hervorkehrt, steht er als Mahner da, sie nicht außer Acht zu lassen. Wenigstens auf dem Gebiete, das uns hier beschäftigt, hat er eine solche Stellung, und nicht klarer wüßten wir die Mängel der Neander'schen Geschichtsanschauung hervorzufehren, nicht bestimmter die Aufgaben hinzustellen, welche der kirchenhistorischen Arbeit nun weiter gesetzt sind, als indem wir neben Neander Rothe stellen und zwischen beiden eine Parallele ziehen.

Der eigenthümlichste Satz des angeführten Werkes, durch den Rothe nicht bloß von der Geschichtschreibung der Jetztzeit, sondern von der ganzen protestantischen Geschichtsanschauung, wie sie wenigstens in Deutschland sich herausgebildet hat, abweicht, ein Satz, der deshalb auch so ungemeines Befremden erregt hat und noch immer erregen muß, ist bekanntlich der, daß der Episkopat von den Aposteln selbst eingesetzt und dadurch die christliche Kirche im eigentlichen Sinne gegründet ist. So faßt er selbst das Ergebnis seiner Untersuchungen dahin zusammen, „daß die christliche Kirche im eigentlichen Sinne des Worts in der nächsten Zeit nach dem Jahre 70 von den damals noch lebenden Aposteln gegründet wurde und zwar mittelst der Institution des Episkopats“ *). Sehen wir, wie Rothe zu diesem befremdenden Ergebnis gekommen ist.

Bekanntlich führt Rothe, um den Nachweis zu liefern, daß die Apostel selbst noch den Episkopat eingesetzt haben, eine Reihe von Beweisstellen aus den Vätern, namentlich die Nachricht bei Euseb. H. E. III, 11., das zweite der von Pfaff herausgegebenen

*) a. a. O. II, 533.

Fragmente des Irenäus und Clemens Epist. ad Cor. I, 44. an. Allein man wird sich nicht verhehlen können, daß diese Beweisführung ungemein schwach ist, wie denn die künstliche Auslegung, durch welche Rothe aus jenen Stellen Belege für seinen Satz gewinnt, kaum von irgend einer Seite Billigung möchte gefunden haben. Diese Beweise sind viel zu schwach, um das Gebäude zu tragen, welches Rothe darauf gründet, tragen es aber auch in Wirklichkeit gar nicht. Sie sind im Zusammenhange der ganzen Rothe'schen Untersuchung nur Hülfsbeweise, der eigentliche Hauptbeweis wird ganz anders, wird aprioristisch geführt; aus der Nothwendigkeit wird die Wirklichkeit deducirt *). Sollte eine Kirche werden, so konnte sie nur werden durch ein solches zusammenfassendes Amt wie der Episkopat. Rothe construirt wirklich an der eben citirten Stelle den Episkopat «a priori». Erst „mit einer solchen Verfassung war eine wirkliche Kirche zu Stande gekommen, weil eine kirchliche Macht“. Wollten „die Apostel wirklich eine christliche Kirche in's Leben rufen, so konnten sie auch wiederum kein geeigneteres Mittel wählen, als die Einsetzung des Episkopats“. Diese Sätze, die Rothe freilich nicht so kahl hinstellt, denen er in der scharfsinnigsten Ausführung Fleisch und Blut gibt, bilden die eigentliche Grundlage, auf der sich seine Ansicht erbaut. Die historischen Beweise, daß die Apostel auch wirklich gethan, was sie nach „innerer Nothwendigkeit“ thun mußten, sind Nebensache; und nur daß Rothe so fest von der „innern Nothwendigkeit“ überzeugt ist, macht es einigermaßen erklärlich, wie er mit so haltlosen Beweisstellen seine Ansicht historisch erwiesen zu haben glauben konnte.

Doch gehen wir nun den Sätzen Rothe's weiter nach. Die Apostel haben den Episkopat eingesetzt, weil sie eine Kirche wollten, die Kirche kommt aber erst mit dieser Verfassung zu Stande. Die Kirche wird also erst durch eine bestimmte Verfassung. Wo die Verfassung so hervortritt, muß die Lehre zurücktreten, und so ist es in der That bei Rothe. Zwar das hat er auch nicht ganz zu verkennen vermocht, daß eine so wichtige, eine so constitutive Aenderung der Verfassung, wie die Einsetzung des Episkopats, nicht

*) Bgl. a. a. D. S. 517.

ohne eine entsprechende, eben so tief gehende Aenderung der ganzen Anschauung der Kirche, ihrer Lehre besonders hat vorgehen können. Es fällt ihm mit der Stiftung der Kirche durch die Institution des Episkopats die Vereinigung der untergeordneten Gegensätze der Petriner und Pauliner zusammen. „Den Häresien gegenüber mußte in den der ursprünglichen Verkündigung treu gebliebenen Gemeinden das Bewußtseyn um ihre innere Einheit und Zusammengehörigkeit unter einander zu voller Klarheit und Kraft kommen. Im Angesichte dieses großen gemeinschaftlichen Gegensatzes traten die untergeordneten Gegensätze unter den der apostolischen Lehre gemäß Gläubigen zurück, und die Petriner und Pauliner wurden sich des unverhältnißmäßigen Uebergewichts des Identischen über das Differentiale in ihren beiderseitigen Fassungen des Christenthums bewußt und damit zugleich der unabweislichen Nothwendigkeit, die Differenzen über dem Gemeinsamen zu vergessen, wofern der Besitz dieses letzteren für sie beide gesichert bleiben sollte“ *). „Aus dieser Verschmelzung der Petriner und Pauliner ging die katholische Kirche hervor“, jedoch so, „daß die paulinischen Elemente in dieser Coagulation das entschiedene Uebergewicht behaupteten“ **). Allein diese Andeutungen eines gleichzeitigen Umschwungs in der Lehre stehen fast ohne alle Verbindung mit der Hauptsache da, mit der Entwicklung der Verfassung, wenigstens sieht man einen innern Zusammenhang nicht. Und so kommt es denn, daß die Umwälzung auf dem Gebiete der Verfassung, weit entfernt davon, wie Rothe meint nachgewiesen zu haben, „als eine aus dem eigenen Lebensproceß der Kirche mit innerer Nothwendigkeit hervorgewachsene Bildung dazustehen, vielmehr eine von außen kommende ist. Die Verfassung ist nur so weit aus dem innern Leben der Kirche gewachsen, als dieses die Nothwendigkeit einer solchen ergab, sonst ist sie eine von außen, durch die Auctorität der Apostel gegebene. Einer Ansicht, welche die Kirche erst durch eine bestimmte Verfassungsform werden läßt, entspricht es durchaus, diese Verfassungsform als eine durch Auctorität gegebene, als eine apostolische Anordnung anzusehen.

*) a. a. O. S. 340.

**) a. a. O. S. 556.

Es wird nicht schwer seyn, zu erkennen, wie das Alles nun zusammenhängt mit der eigenthümlichen Grundanschauung, welche Rothe von der Kirche hat, mit seinem Satze, daß die Kirche in den Staat aufzugehen bestimmt ist. Bekanntlich gewinnt Rothe diese Sätze auf eschatologischem Wege. Er fragt, in welcher Form sich die Kirche in der Vollendung verwirklichen wird, und sucht zu zeigen, daß neben dem absolut vollendeten Staate für die Verwirklichung der Kirche als besondere Sphäre gar kein Raum mehr ist, also die Kirche in den Staat aufgehen müsse. Wir brauchen nur anzudeuten, wo die Fehler dieser Construction liegen. Der Begriff des Staates wird zum Begriff des Reiches Gottes ausgedehnt, und da ist denn natürlich kein Raum mehr. Das ist das eine. Das andere für uns wichtigere ist das Uebergewicht, welches bei Rothe auf die äußere Darstellung der Kirche fällt, die ihm die eigentliche „Verwirklichung“ der Kirche ist. Das religiöse Leben ist an sich zwar ein inneres, aber es kann „in dieser nackten Innerlichkeit nicht bleiben, es hat die Kraft in sich und damit die Nothwendigkeit sich zu äußern, sich ein seiner Natur angemessenes äußeres Daseyn zu geben, sich zu verwirklichen“ *). Weil nun der Staat bereits durch die geschehene Erweiterung des Begriffs desselben „als der Wirklichkeit des sündlichen Lebens, d. h. des menschlichen Lebens als solchen, in der selbstbewußten Entfaltung seines immanenten Organismus“ **) das ganze Lebensgebiet in Beschlag genommen, so kann die Kirche sich nur gesondert verwirklichen auf Kosten des Staats, eine Verwirklichung, die allerdings ihr Recht hat, so lange der Staat noch nicht ist, was er seyn soll, so weit er noch Welt ist, aber aufhören muß, sobald der Staat absolut vollendet dasteht. Die Kirche ist also, so lange sie sich gesondert verwirklicht, nur, um es stark auszudrücken, ein Stück Staat, was sich, weil der Staat selbst noch unvollendet ihm keinen Raum gewährt, eine Sonderexistenz schaffen muß. Da begreifen wir es denn auch, weshalb die Verfassung das alles Bedingende ist, so daß durch eine bestimmte Verfassung erst die Kirche wird. Es ist das falsche Gewicht, welches Rothe auf „das

*) a. a. O. S. 2.

**) a. a. O. S. 13.

„äußere Daseyn“ legt, in welchem sich das religiöse Leben erst verwirklichen kann.

Und nun das eigentlich tiefste Interesse, welches dem allem zu Grunde liegt? Es ist kein anderes als das Interesse, welches Rothe hat und so oft ausspricht als seinen Grundgedanken, Religiöses und Sittliches als eins zu denken, die abstracte Trennung zwischen beiden aufzuheben. In abstracto ist eine solche Scheidung logisch möglich, in concreto wird die Identität beider gefordert. „Fast man die beiden Begriffe des Ansic̃h-Menschlichen oder des Sittlichen und des Religiösen in ihrem reinen und strengen, d. h. näher in ihrem christlichen Gehalt auf, so hat ihre Scheidung gar keine Wahrheit; sie fallen dann in der Wirklichkeit gar nicht auseinander, sondern bezeichnen nur zwei in abstracto allerdings unterscheidbare Momente Eines und desselben Begriffs.“^{*)} Das Religiöse hat gar kein gesondertes Gebiet, soll nichts für sich vom Menschlichen Geschiedenes seyn. „Das Ansic̃h-Menschliche in seiner Wahrheit gedacht, ist nichts anderes, als eben das Religiöse.“ Das ist Rothe's innerstes Streben, den Dualismus des Religiösen und Sittlichen, damit den Dualismus des Göttlichen und Menschlichen aufzuheben.

Da ist denn der Punkt, wo Neander und Rothe zusammenstehen, ein Beweis mehr, wie bestimmt jetzt die Entwicklung darauf hindrängt, den alten Dualismus zu überwinden und die Kirche und ihre Entwicklung als ein Gottmenschliches zu fassen. Aber nach wie verschiedenen Seiten wenden sich nun beide! Man darf, wie oben bemerkt, wohl sagen, sie bezeichnen die beiden entgegengesetzten Pole derselben Auffassung. Was zunächst auffällt, ist, daß bei Neander alles Interesse sich auf das innere Leben, bei Rothe auf die Verwirklichung des innern Lebens nach außen sich concentrirt. Neander schreibt die Geschichte des innern Lebens der einzelnen Individuen, Rothe die Geschichte der Gemeinschaft, der Kirche. Da, wo für Neander das Gebiet anfängt, gegen das er fast indifferent ist, das ihm mindestens verdächtig ist, als voll Gefahr das innere Leben zu beeinträchtigen und zu stören, da beginnt für Rothe erst die Ver-

*) a. a. O. S. 27.

wirklich; die Epoche, welche für Neander der Anfang der Wiederverhüllung des christlichen Geistes ist, ist für Rothe die Epoche der eigentlichen Gründung der Kirche. Und wie bei Neander mehr noch als das kirchliche das katholische Element zurücktritt, so ist dagegen Rothe katholisch bis zum Romanisiren. Katholicität ist ihm ein so wesentliches Erforderniß der Kirche, daß das Werden der katholischen Kirche das Werden der Kirche überhaupt ist.

Damit hängt weiter ein anderer tief gehender Unterschied zusammen. Rothe's erste Frage ist eine eschatologische. Die Gestalt der Kirche in ihrer Vollendung, das ist ihm das Maßgebende für die ganze Betrachtung der Kirche. Neander's Blick geht dagegen immer rückwärts, auf die stillen verborgenen Anfänge der Kirche, die sind ihm maßgebend. Ganz natürlich. Der Anfang ist das innere Leben und weil ihm das die Hauptsache ist, sieht Neander immer rückwärts. Die Vollendung ist vollkommene Offenbarung nach außen, und weil ihm die äußere Darstellung erst die eigentliche Verwirklichung ist, sieht Rothe vorwärts. Wir besitzen von Rothe keine weitere Darstellung der Geschichte der christlichen Kirche; allein in seinem Werke sind die Anfänge der Linien so klar und bestimmt gezogen (vgl. namentlich S. 54 ff.), daß es nicht schwer wird, sie in ihrem weiteren Verlaufe zu überblicken. Liegt es wesentlich in der Natur des christlichen Lebens, allseitig zu seyn, das ganze menschliche Leben zu durchdringen, sich aller Formen zu bemächtigen, in ihnen allen sich zu realisiren, so würde eine von Rothe's Grundanschauungen aus geschriebene Kirchengeschichte wesentlich die Aufgabe haben, diesen Proceß der Realisirung des christlichen Lebens in allen Formen des menschlichen Lebens, seine Verleiblichung in Sitte, Wissenschaft, Kunst u. s. w. darzustellen. Es würde sich hier also der Blick vorwiegend auf die Seite wenden, die, wie wir sahen, bei Neander zurücksteht, auf die culturgeschichtliche Seite. Stellen wir auch hier beide einander gegenüber, so ist ihnen beiden der Proceß ein gottmenschlicher, aber Neander legt den Nachdruck auf das in die Menschheit ein tretende Göttliche, Rothe auf das Menschliche, in dem sich das Göttliche verleiblicht. Neander schaut den Proceß mehr als einen Durchdringungsproceß, Rothe als einen Verleiblichungsproceß an.

Aber hier können wir auch übersehen, welcher Ergänzungen die Neander'sche Geschichtsanschauung noch bedarf. Rothe's kräftige Neigung nach der andern Seite zeigt sie uns klar genug. Es ist mit einem Worte der Realismus, der zu Neanders Idealismus ergänzend hinzutreten muß; es muß die abstracte Innerlichkeit dadurch aufgehoben und ergänzt werden, daß sich der Blick mehr auf die Offenbarung des innern Lebens nach außen richtet; es muß demzufolge die Gemeinschaft, die Kirche in ihre Rechte eintreten gegenüber dem Individuum und der ächt katholische Factor der Geschichtsanschauung eingefügt werden; es muß das Christenthum wieder mehr als nicht bloß für die einzelnen Individuen, sondern für die Menschheit gegeben, als bestimmt, alle Sphären des menschlichen Lebens zu durchdringen, erkannt werden und damit eben das Menschliche als Organ des Göttlichen allseitiger zu seinem Rechte kommen; es muß endlich die Geschichtsanschauung an der Eschatologie sich kräftigen, von dem Bilde der vollendeten Kirche her muß die sich entwickelnde angeschaut werden; von dem Ende her muß ein Licht auch auf den Anfang der Kirche fallen und namentlich die apostolische Zeit von ihrem Gegenbilde der vollendeten Kirche her verstanden werden.

Daß der weitere Weg durch neue Einseitigkeiten, durch neue und heiße Kämpfe führt, ist schon oben angedeutet.. Der Kampf concentrirt sich um die Bestrebungen der sogenannten Tübinger Schule. Ihr wird sich daher unsere weitere Betrachtung zuwenden müssen.

Der geschichtliche Entwicklungsgang der neutestamentlichen Verfühnungslehre.

Von Wolfgang Friederich Geß
in Basel.

Nach der Darstellung der Tübinger kritischen Schule war der Entwicklungsgang des ursprünglichen Christenthums im Wesentlichen folgender *).

Jesu eigene Grundanschauung ist diese gewesen **): Selig sind die (leiblich) Armen, die gerne und willig arm sind und dabei nur hungern nach der Gerechtigkeit: so gewiß sie hier Nichts haben, so gewiß werden sie dort Alles haben. Die Gerechtigkeit aber besteht in der völligen Lauterkeit selbstsuchtsloser Gesinnung, in dem energischen Willen vollkommen zu seyn, wie Gott vollkommen ist. Der Mensch kann diese Gerechtigkeit erlangen, wenn er nur ernstlich will, obwohl er zugleich wesentlich der göttlichen Vergebung zur Ergänzung seiner Mängel bedarf. Die aufrichtige Anwendung des göttlichen Wortes zum Streben nach der Gerechtigkeit macht zum Mitglied des göttlichen Reiches: äußeren Anspruch auf diese Mitgliedschaft gibt es nicht.

Sich selbst erklärte Jesus für den vom alten Testamente geweissagten Messias. Denn mit der Bezeichnung „des Menschensohn“ hat er jedenfalls eine Beziehung auf die Messiasidee ausgedrückt. Noch klarer erhellt aus der Gruppe der Erzählungen, welche das Bekenntniß des Petrus, die Scene der Verklärung

*) Vgl. Dr. Baur, das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte. 1853.

**) Baur S. 25 ff.

und die beginnende Todesverkündigung bilden, daß (wenigstens nunmehr) seine Messianität ihm selbst und den Jüngern fest steht. Mit seinem endlichen Auftreten in Jerusalem stellt Jesus die entscheidende Frage an die Machthaber, ob sie bei ihrem sinnlichen particularjüdischen Messiasglauben bleiben, oder einen solchen Messias, wie er war, anerkennen wollen.

Sein Verbrechertod machte es für den Juden, so lange er Jude blieb, zur absoluten Unmöglichkeit, an Jesum als seinen Messias zu glauben: nur in völliger Abstreifung des Jüdisch-fleischlichen in der Messiasvorstellung konnte man jetzt noch ein Glaubiger seyn. Jesu Jünger bestanden diese Probe. Ja sie kamen zu der unerschütterlichen Ueberzeugung, daß er vom Tode erstanden sey. Ob er wirklich auferstanden ist, liegt außerhalb des Kreises geschichtlicher Untersuchung, genug, die Jünger glaubten die Auferstehung. Sie blieben beisammen, sie blieben in Jerusalem.

Epochemachend ward nun Pauli Befehrung. Ihm ward gewiß, nicht bloß, daß Jesus der Messias sey, obwohl er am Kreuze starb, sondern gerade um seines Todes willen sey er als Sohn Gottes und Christus zu betrachten, sofern er nun nicht ein national jüdischer Messias sey, sondern zu allen Völkern in die gleiche Beziehung trete. Die zahllosen Gebote des Gesetzes zu halten sey unmöglich, man könne also durch Gesetzeswerke nicht in das rechte Verhältniß zu Gott kommen. Deswegen habe Gott Jesum zu unserer Veröhnung sterben lassen: wer an ihn glaubt, wird gerechtfertigt. Schon dem Abraham wurde der Glaube als Gerechtigkeit angerechnet: dann kam das Gesetz, um die einmal vorhandene Sünde zur vollen Erscheinung zu bringen, aber nun ist an die Stelle des tödtenden Gesetzes der neue Bund getreten, in welchem der Glaube an Christus zum Leben führt.

Die Lehre des Paulus gewinnt mehrere Gemeinden aus den Heiden; diese wollen ohne Beschneidung dasselbe seyn, was die Judenchristen. Solche Degradation des Gesetzes erweckt die Entrüstung der Letzteren: Paulus reist nach Jerusalem, um das Recht des Heidenewangeliums zu vertheidigen. Denn den älteren Aposteln gilt die Beschneidung für schlechthinige Bedingung der messianischen Gemeinschaft. Sie vermögen nun zwar im Blick auf den gesegneten Erfolg der Heidenbefehrung und gegen-

über den Gründen der paulinischen Dialektik gegen den ungehinderten Fortgang der Heidenmission Nichts einzuwenden, allein an einem innern Haltpunkt in ihrem religiösen Bewußtseyn fehlt es dieser von ihnen gemachten Concession. Bald darauf begeht Petrus in Antiochien die Schwachheit, daß er, seinem Standpunkt völlig untreu, Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen hält. Er wird zwar durch den Anblick der von Jakobus Gefommenen auf sein eigenes Princip zurückgeführt, nun aber über seine Inconsequenz von Paulus so scharf gerügt, daß es niemals mehr zu näherer Berührung zwischen ihm und Paulus kommt *). Von nun an suchen die Judaisten das paulinische Christenthum durch Emissäre bei den paulinischen Gemeinden in Mißcredit zu bringen. Diesen Angriffen tritt Paulus im Galater- und in den Korintherbriefen mit aller Schärfe entgegen. Dagegen durch sein Sendschreiben an die römische Gemeinde, welche wesentlich judenchristlich, aber von keinem der Apostel gegründet, und deßhalb von der Gemeinde in Jerusalem nicht so abhängig war, sucht er eine Annäherung mit den Judenchristen anzubahnen, indem er in versöhnlicher Sprache zeigt, daß, weil die Juden Sünder seyen wie die Heiden, und weil sie nur im Glauben an Christi Blut die Rechtfertigung finden können wie die Heiden, der jüdische Particularismus unhaltbar sey; insbesondere aber mögen die Judenchristen doch erkennen, daß der Antheil der Heiden am Reiche Gottes keine Verkürzung der Juden sey. In Jerusalem selbst will Paulus eine Versöhnung dadurch einleiten, daß er in eigener Person eine reichliche Liebessteuer der Heidenchristen dahin bringt. Zum Lohne wird ihm dort die wüthende Mißhandlung nicht der Juden allein, sondern auch der Judenchristen zu Theil. Hernach stirbt er in Rom den Zeugentod **).

Hatte sich dem Paulus in Ephesus während längeren Aufenthaltes eine weite Thüre für seine Wirksamkeit eröffnet, so wählt nun Johannes diesen Centralpunkt zu seinem Sitz, um das jerusalemische Christenthum, gegenüber von dem paulinischen, aufrecht zu halten. Hier verfaßt er die Apokalypse, wenige Jahre nach der neronischen Verfolgung. Auf Paulum und seine Gehilfen blickt

*) Baur S. 49 ff.

**) Baur S. 64 ff.

er hin, wenn er in 2, 2. die ephesinische Gemeinde rühmt, daß sie die, so sich selbst für Apostel ausgegeben, geprüft und als Lügner erfunden habe. Zwölf ist die Zahl der Apostel nach 21, 14., also Paulus kein Apostel. Alles Heil hängt dem Johannes an dem Namen Jerusalem; das Heidenthum, das ist der Unglaube, wird vom Gerichte getroffen, nur unter dem Rechtstitel der zwölf Stämme Israels kann nach 7, 4. eine Aufnahme von Heiden in die Gemeinde Gottes geschehen *).

Andererseits fehlt es nicht an wesentlicher Uebereinstimmung der beiden Standpunkte. Keiner der Apostel konnte sich der jüdischen Messiasvorstellung so weit entziehen, daß er auf die Hoffnungen, welche die Juden auf den Messias setzten, verzichtet hätte, auch Paulus nicht. Was Jesus auf Erden nicht erfüllte, das erwartete man von dem, den man auferstanden glaubte; seine baldige Parusie ist aller Apostel Glaubenspostulat. Daher denn auch die Christologie des Paulus und die des Johannes nahe Verwandtschaft zeigen. Nur im Besitze göttlicher Macht kann Jesus die gehoffte Katastrophe zu Stande bringen. Johannes nennt ihn A und D, deutet an, daß er Jehova heiße; doch freilich er nennt ihn nur mit solchen Namen, wahrhaft göttliche Natur schreibt er ihm doch nicht zu; seine Betrachtung Christi geht doch noch ganz von unten aus, trägt erst nach seinem Tode auf den Messias über, was ihm göttliche Würde gibt. Auch dem Paulus ist Christus wesentlich Mensch, aber freilich in höherem Sinne, als wir; er war als himmlischer Urmensch in geistiger Lichtgestalt bei Gott, ehe er in Ähnlichkeit unseres Fleisches gesendet wurde, daher auf Erden ohne Sünde und nun im Himmel lebendigmachender Geist **).

Aber in der unmittelbar praktischen Frage über den Weg zur Seligkeit bleiben die Apostel in schroffem Gegensatz; Petrus und Johannes sagen: wer innerlich und äußerlich das Gesetz hält, den wird Christus bei der Parusie selig machen; Paulus: wer nicht auf Gesetzeswerke traut, sondern im Glauben an Christum die Rechtfertigung empfängt, der wird selig bei Christi Parusie.

Dagegen nach der Apostel Tod gehen von den Judenchristen

*) Baur S. 76, 95, 133, 136, 108, 419.

**) Baur S. 214, 284, 290 ff.

Schritte der Versöhnung aus. Als der unbeschnittenen Christen immer mehr werden, erkennen die Judenthristen, daß ihr Dringen auf die Beschneidung nun einmal erfolglos sey, und bieten den Unbeschnittenen die Bruderhand, wenn sie nur die für Proselyten des Thores gültigen Gebote halten wollen. Der unter Jakobus Namen geschriebene Brief kommt aus einer Gemeinschaft von Judenthristen, in welcher man zwar der Rechtfertigung durch den Glauben die durch die Werke und der Beseeligung durch Christi Versöhnen die Beseeligung durch Christi Bringen der Wahrheit entgegenstellt, aber die paulinische Verinnerlichung des Gesetzes adoptirt. Und auch die Heidenthristen suchen die Annäherung. Während noch das dritte Evangelium Jesu Wirken und Reden zu Gunsten des paulinischen Universalismus modelt und die Zwölfe zu Ehren des Paulus als unfähig darstellt, weht im Hebräerbrief ein Friedensgeist. Er setzt die alttestamentliche Religionsverfassung in möglichst innige Beziehung zum Christenthum. In beiden ist der Mittelpunkt das Priesterthum, welches die höchste Aufgabe der Religion, die Versöhnung des Menschen mit Gott vollzieht. Und wenn das levitische Priesterthum die Versöhnung freilich noch nicht verwirklichen kann, so bildet es doch Christi Priesterthum in seiner Weise vor, insbesondere aber knüpft das alte Testament an Melchisedeks Namen die Zeichnung eines Priesterthums, von welcher Christi Priesterthum nur eben die Erfüllung ist. In dem Hebräerbriefe gilt das Judenthum nicht als aufgehoben vom Christenthum, sondern dauert auch noch innerhalb des Christenthums fort, zwar als alternd und dem Verschwinden nahe aber doch noch als factisch bestehend, sein vollständiger *απαρισμός* erfolgt erst im *αιων μελλον*, im kommenden Zustand des *σαββατισμός* und der *αναπαυσις*, in welchem erst die volle Verwirklichung des Christenthums eintritt, während das Christenthum des *αιων ουτος* ein Zueinander von Judenthum und Christenthum ist (!) Auch gab es nach Cap. 11. schon im alten Bunde denselben seligmachenden Glauben, wie im neuen *). — Aber auch die Briefe, welche unter Pauli Namen an die Epheser und Kolosser geschrieben sind, ringen nach einer Auffassung des Christenthums, in welcher der Unterschied der Judenthristen und Hei-

*) Baur S. 99 ff.

Judenchristen in dem gemeinsamen religiösen Bewußtseyn verschwinden soll *). Von der alttestamentlichen Religion wird das Christenthum, insbesondere von der Beschneidung die Taufe vorgebildet, Col. 2, 17. 11.: Judenthum und Christenthum sind also an sich Eins (!). Das Christenthum ist nach Eph. 2, 11 ff. ein durch Christi Tod zu den Heiden erweitertes Judenthum, freilich so, daß die neuen Bürger völlig gleichen Rechtes mit den alten sind, 2, 19. 3, 6. Heiden und Juden werden zu dem Einen Leibe Christi, 2, 16., denn Christi Tod hat die Scheidewand hinweggeschafft, 2, 14 f. Eben diese Einigung ist seines Todes Zweck. Und nicht bloß die Einigung von Juden und Heiden, sondern die Einigung jeder Entzweiung. In dem Blute Christi hat Gott für die Gesammtheit aller Wesen im Himmel und auf Erden Frieden gestiftet, Kol. 1, 20. Alles im Himmel und auf Erden soll in Christo Eins werden, Eph. 1, 10. Eben deshalb, damit die die Juden und Heiden einigende Kraft des Todes Christi begreiflich werde, wird Christus in diesen Briefen als der Alles tragende und zusammenhaltende Centralpunkt des Universums dargestellt. — Welch schöne Hoffnungen auf engen Zusammenschluß der Judenchristen und Heidenchristen mußten diese Bestrebungen erregen, wenn man nur erst die Erinnerung an den schroffen Zwiespalt der verstorbenen Häupter, des Petrus und des Paulus, hätte verwischen können! Diesen Liebesdienst that der Christenheit der Pauliner, welcher die Apostelgeschichte geschrieben hat. Er läßt ein Apostelconcil, dessen Führer Jakobus, Petrus, Paulus sind, feststellen, daß die Heidenchristen nicht zur Beschneidung und sonstiger Haltung des Gesetzes, sondern nur zur Meidung einiger den Judenchristen besonders anstößigen Punkte (15, 28 f.) verpflichtet seyen; Petrus muß das Gesetz ein Joch nennen, das weder sie selbst noch ihre Väter zu tragen vermocht u. dgl. 15, 10. 11. 10, 34.; muß noch vor Pauli Auftreten den ersten Heiden taufen; Paulus aber darf in seinen Reden statt von der Rechtfertigung durch den Glauben schier nur von der Einheit Gottes, der Auferstehung und Messianität Jesu und von den guten Werken reden, muß Gelübde und Asiräat übernehmen, den Timotheus beschneiden. Dieß Alles war zwar nicht wahr, aber doch geeignet,

*) Baur S. 105 ff.

den Glauben an ein brüderliches Verhältniß Pauli mit den übrigen Aposteln zu erwecken und judenchristliche Anerkennung der Heidenchristen durch heidenchristliche Concessionen zu erkaufen, — ein schöner Zweck, welcher auch glücklich erreicht worden ist *). Auch die dem Petrus untergeschobenen Briefe arbeiten hin auf dasselbe Ziel. Nicht bloß muß Petrus im ersten Briefe in paulinischem Geiste reden, sondern (5, 12 f.) einen Gehilfen des Paulus als den Schreiber seines Briefes bezeichnen, im zweiten Briefe aber (3, 15 f.) ausdrücklich den Paulus und dessen Schriften brüderlich anerkennen **).

So war nach dem Tode der Apostel ihrem Zwiespalt die Annäherung gefolgt. Dem 4. Evangelium liegen die Gegensätze, durch welche der Paulinismus sich hindurchkämpfen mußte, schon in weiter Ferne; nicht mehr ist der Streit zwischen Glauben und Werken, sie sind in der Liebe, als ihrer Einheit aufgehoben, nicht mehr um den Gegensatz von Judenthum und Heidenthum, sondern um den von Licht und Finsterniß handelt es sich. Das Christenthum ist die allein wahre Religion: Heidenthum und Judenthum stehen in demselben negativen Verhältniß zu ihm, ja die Heiden sind viel empfänglicher für den Glauben, als die Juden, das Positive des Judenthums ist seit Jesu Tod gleichgiltig geworden, seine Typen sind ja in Christo erfüllt, zumal im Tode Christi, als des Passahlammes. Dieß Letztere ist dem vierten Evangelisten so wichtig, daß er die Angabe der drei ersten, wonach Christus am 15. Nisan gekreuzigt ist, auf den 14. Nisan ändert, denn der 14. war es, an welchem die Juden ihr Passahlamm schlachteten, die Erfüllung des Typus fiel aber am besten auf denselben Tag, wie der Typus selbst. In Christi Tod die Opferung des wahren Passahlammes zu sehen, ist charakteristisch für diejenige Anschauung, welcher das Judenthum bedeutungslos geworden ist, denn der Typus wird bedeutungslos, so bald er erfüllt ist; der Apokalyptiker bezeichnet Christum wohl oft als das geschlachtete Lamm, aber er blickt dabei nicht auf das Passahlamm zurück, sondern nur auf das Lamm von Jes. 53. Ueberhaupt ist der Geist des 4. Evangelisten ein so gänzlich anderer, als der des

*) Vgl. Baur S. 111 ff.

**) Baur 93 f., 96 f., 68 ff., 99 ff., 105 ff., 111 ff., 128 ff.

Apokalypptikers, daß nur die unkritische Befangenheit beide Schriften demselben Verfasser zuschreiben kann, doch hat der Evangelist die seine mit dem Namen des Apokalypptikers gekrönt, indem er zugleich mit großer Feinheit Elemente, welche vom Standpunkt der Apokalypse auf den des Evangeliums hinüberleiteten, in sich aufgenommen hat, die Kirche aber sammt ihren theologischen Führern hat diese so klare Unterschiebung gar nicht gemerkt, sondern dem angeblichen Evangelium des angeblichen Lieblingsjüngers die größte Liebe geschenkt. Hieng dem wirklichen Johannes alles Heil an dem Namen Jerusalem, so knüpft sich dem Evangelisten die Anbetung an Jerusalem so wenig als an Garizim; erklärt der wirkliche Johannes Paulum für einen Lügenapostel, weil dieser das Gesetz verlassen hat, so weiß der Evangelist durch Christi Gnade und Wahrheit das Gesetz beseitigt; bei dem wirklichen Johannes sind die Heiden, bei dem Evangelisten die Juden das Lager des Unglaubens, auf welches Gottes Gerichte fallen; der wirkliche Johannes heftet Christo erst nach seinem Tode göttliche Prädikate an, dem Evangelisten ist Jesus der fleischgewordene Logos-Gott, und auch diese Fleischwerdung bedeutet ihm nicht eine eigentliche Menschwerdung, sondern ist nur ein Accidens der stets sich gleich bleibenden Logospersönlichkeit *).

Ist diese Darstellung der christlichen Urgeschichte im Recht, so hat Jesus sich selbst zwar für den Messias, nicht aber für den Gotte wesensgleichen und präeristenten Sohn erklärt. Auch Johannes hat ihn nicht für göttlichen Wesens erachtet, obwohl er ihm göttliche Prädikate angeheftet hat. Nicht einmal Paulus schaute die Person Christi so an, wie nun die christliche Kirche thut; es ist der pseudonyme Verfasser des vierten Evangeliums, auf dessen Speculation das Gebäude des kirchlichen Glaubens ruht. Die Kirche glaubt an die Gottheit eines Jesus, welcher selbst Nichts von seiner Gottheit wußte.

Nicht minder traurig steht es dann mit dem Glauben an Christi Versöhnungswerk. Jesus selbst hat auch hievon Nichts gewußt. Auf das energische Ringen nach der inneren Gerechtigkeit selbstsuchtsloser Gesinnung hat er die Menschen verwiesen.

*) Baur S. 131 ff. 302.

Zimmerhin sprach er aus, daß wir der göttlichen Vergebung bedürftig seyen, aber daß er sein Sterben als den Weg zur Vergebung bezeichnet hätte, davon ist auf dem kritischen Standpunkt Nichts zu sagen. Es bleibt dießfalls bei der ganz vagen Bestimmung: „Fragt man, wie der Mensch die Gerechtigkeit erlangen kann, so ist das Eigenthümliche der Lehre Jesu, daß sie einfach voraussetzt, das Gesetz könne erfüllt, der Wille Gottes auf der Erde wie im Himmel vollbracht und dadurch die Gerechtigkeit erlangt werden, die den Menschen in das adäquate Verhältniß zu Gott setzt; daß aber dazu wesentlich auch eine Vergebung von Seiten Gottes gehört, durch welche das Mangelhafte des menschlichen Thuns ausgeglichen und ergänzt wird, erhellt schon aus dem Gebet des Herrn, in welchem die Vergebung der Schuld Gegenstand einer eigenen Bitte ist *).“ — Von den Aposteln machen diejenigen, welche im Umgange Jesu gestanden hatten, den Rückschritt, daß sie das Halten der Beschneidung, des äußern Gesetzes überhaupt für ein wesentliches Moment der Gerechtigkeit achten, während der Meister nur auf die innere Gesinnung gedrungen hatte. Zu dem Sage, daß der Glaube an Jesu Versöhnungstod den Menschen gerecht mache, schreitet erst Paulus fort. Und Pauli Lehre ist es, worauf sich nun der Glaube der Kirche gründet. Aber in Wahrheit müssen wir diesen Fortschritt des Paulus wieder für einen Rückschritt halten, denn wenn der selbst, auf dessen Tod wir unsere Versöhnung bauen, nicht auf den Glauben an seinen Tod unser Gewissen verwiesen hat, so ist der Glaube an die Versöhnung in seinem Sterben ein Aberglaube, dessen ein nüchterner Mensch sich entschlägt.

In Bezug auf die Person Christi habe ich an einem andern Orte ausgeführt, wie ferne diese kritische Geschichtschreibung davon ist, wirkliche Geschichte zu schreiben. Selbst wenn man sich auf den Standpunkt dieser Kritik stellt, nur die Briefe an die Galater, Corinthier, Römer und dazu die Apokalypse als apostolisch anzuerkennen, läßt sich mit Evidenz erweisen, daß das Selbstbewußtseyn Jesu ein anderes gewesen seyn muß, als die kritische Darstellung vorgibt, daß er sich gewußt und bezeugt haben muß

*) Baur S. 32.

als den Gotte wesensgleichen Sohn, weil als den Quell, aus welchem das Leben für die Menschen strömt, und als den allwissenden, allmächtigen Richter, welcher die ewige Entscheidung fällt *). Nicht minder gewiß ist aber, daß auch die Genesiß des Glaubens an Christi Versühnen eine andere ist, als die kritische Darstellung meint. Und auch dieß schon in dem Falle, wenn nur wenigstens die genannten fünf Schriften apostolisch sind.

Vorerst haben wir nicht etwa bloß durch die Evangelisten, sondern auch durch Paulus den Bericht, daß „Jesus in der Nacht, da er verrathen war, nahm das Brod, sagte Dank und sprach: Das ist mein Leib, der für Euch; dergleichen den Kelch und sprach: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut.“ 1. Kor. 11, 23 ff. Nur indem man dieß ignorirt, kann man das Selbstzeugniß Jesu so darstellen, als ob die Begründung des neuen Bundes auf sein Sterben darin nicht wäre enthalten gewesen. — Und in 15, 3. rechnet der Apostel — nicht etwa bloß Christi Tod, sondern — „daß Christus gestorben ist für unsere Sünden“ zu dem, was er den Korinthern übergeben, nachdem er es zuvor empfangen habe. Ueberhaupt ist aber alles Glauben und Lehren Pauli, indem es das Kreuz Christi zu seinem Centralpunkte macht, klarer Beweis dafür, daß Jesus selbst die Vergebung der Sünden auf sein Sterben gründete. Dasselbe gilt von dem Ohrenzeugen Jesu, Johannes, welchem Jesus in der Apokalypse so ganz als das Lamm Gottes vor Augen steht. Willkürlich genug wird versichert, daß er ihn hiemit nicht als das Passahlamm, sondern nur als das Lamm von Jes. Cap. 53. bezeichnen wolle, aber auch im letzteren Falle bleibt ihm Jesu Versühnungstod der Grund für unser Heil und sogar für Jesu Königthum. Dieß sollte Jesu Tod dem Paulus, dem Johannes geworden seyn, trotz dem, daß Jesus selbst Nichts von sühnendem Sterben gesagt hatte? Wie kann sich die kritische Geschichtsschreibung verhehlen, daß sie auch hier gegen die psychologische Möglichkeit streitet? Sie befindet sich hiebei in einer doppelten Selbsttäuschung. Die erste ist, daß der Kritiker sein eigenes Verhalten zu Jesu Tod den Aposteln unterschiebt. Ihm ist die Ver-

*) Vgl. meine Lehre von der Person Christi S. 134 ff.

föhnung des Menschen mit Gott weder Bedürfniß noch Thatsache der Gewissenserfahrung, sondern die Menschheit ist ewig mit der Gottheit versöhnt, weil ja die Sünde doch immer nur der Schatten ist, der dem Lichte nicht fehlen kann, die Natürlichkeit, aus welcher das geistige Leben sich emporringen muß, das energische Bethätigen der Selbstheit, welches, wo das Leben selbst ein energisches ist, nun einmal nicht fehlen kann: die Lebensentfaltung der Gottheit selbst im Leben der Menschheit müßte sonst kraftlos seyn. So ist dem Kritiker der Tod Jesu nur eben der Punkt, an welchen die Gemeinde ihre Vorstellung der Versöhnung knüpft und die Apostel sind die Ersten, von denen diese Anknüpfung geschehen ist. Hätte es sich nun für die Apostel wirklich nur darum gehandelt, ihre Ahnung der ewigen Versöhnung zur Vorstellung einer einmal geschehenen Thatsache auszuprägen, so mochten sie es immerhin leicht nehmen, den unschuldigen Tod des israelitischen Sokrates zu diesem Zwecke zu wählen: wo hätten sie einen besseren Punkt der Anknüpfung finden können? Aber die Wirklichkeit ist, daß einem Paulus das Versöhntseyn in Christi Tod Sache des Gewissens, Sache des Lebens war, die Ursache, durch welche sein innerstes Leben geändert, sein Wollen und Wirken von nun an Jahrzehnte hindurch unter der größten Mühsal zu lauter Verkündigung Christi wurde: und das ist eine andere Stellung zu Jesu Tod, als die theoretische, von welcher der Kritiker weiß, eine Stellung, welche, wer nicht ein Phantast ist, nur dann einnimmt, wenn er durch sichere Prüfung seiner Sache als einer Thatsache sicher ist. Es zeigt sich eben hier, wie nicht nur das dogmatische Denken, sondern auch die Geschichtschreibung durch die innere Stellung des Forschers bedingt ist: wer wie Paulus und Johannes eine Gewissensstellung zu Christo hat, wird nimmermehr glauben, daß diese Männer in solcher Oberflächlichkeit zu ihrem Glauben gekommen, daß sie nicht einmal in die Prüfung eingetreten, ob Jesus selbst seinen Tod zur Vermittlung des neuen Bundes gemacht. Ja, wenn Christus von den Todten erstanden war, dann fiel freilich auf seinen Tod das Licht zurück, daß es der von Jesajas geweissagte Sühnungstod des Knechtes Gottes gewesen sey. Aber ist Jesus wirklich auferweckt worden, wer wird dann noch glauben, daß er selbst seinen

Tod nicht als den Tod der Sühnung gewußt und bezeichnet habe? Dagegen die kritische Geschichtschreibung betrachtet Jesum selbst von der Voraussetzung aus, daß er nicht auferstanden sey, den Glauben der Apostel aber und den Ursprung der Kirche bespricht sie so, wie es nur möglich ist, wenn Christus auferstanden ist. Sie will die Auferstehung Christi nicht, wohl aber gibt sie zu, daß ohne den festen Glauben der Jünger an die Auferstehung die Kirchengeschichte unbegreiflich bleibt; und doch sieht sie sich wieder außer Stande, den Ursprung dieses Glaubens der Jünger zu erklären. Diese Haltlosigkeit gibt sie dann für das geschichtliche Verfahren aus. Das ist die andere Täuschung, auf welcher sie ruht.

Nicht geringer sind die Widersprüche, in welche sich die kritische Geschichtschreibung bei ihrer Schilderung des schroffen Zwiespaltes zwischen den ursprünglichen Aposteln und zwischen Paulus verwirrt. Es wird anerkannt, daß Jesus selbst nur von der inneren Gerechtigkeit den Antheil am Reiche Gottes abhängig machte. Nicht minder daß „wer nach einem solchen Tode an Jesum als den Messias glaubte, seiner Messiasvorstellung schon alles mußte abgestreift haben, was sie noch jüdisch-fleischliches an sich hatte“ *). Welch hohe Vorstellung ergibt sich hieraus von der geistigen Freiheit eines Petrus und Johannes! Dieser Eindruck wird vermehrt durch die Bemerkung, „es zeugt von großer Glaubensstärke und einer schon sehr gekräftigten Zuversicht zu der Sache Jesu, daß die Jünger unmittelbar nach seinem Tode sich weder außerhalb Jerusalems zerstreuten noch an einem entfernteren Orte sammelten, sondern in Jerusalem selbst ihren bleibenden Vereinigungspunkt hatten.“ **) Aber wie wunderbar contrastirt hiermit die Bornirtheit, welche diese Apostel nun gegenüber von Paulus beweisen! Sie haben an die Messianität Jesu geglaubt, obwohl dieser die Theilnahme am Messiasreiche nur von der inneren Gerechtigkeit abhängig macht. Sie bleiben fest in ihrem Glauben, obwohl er eines Todes stirbt, „welcher es für den Juden, so lange er Jude blieb, zur absoluten Unmöglichkeit machte, an ihn als seinen Messias zu glauben.“ ***) Sie haben also den jüdischen Stand-

*) Baur S. 39.

**) Baur S. 41.

***) Baur S. 39.

punkt kühn durchbrochen. Aber als nun Paulus predigt, daß wer nur immer an Jesum glaube, ohne Beschneidung und Gesetzeswerke selig werde, sind sie wieder die bornirten Juden, welche dieß schlechterdings nicht anerkennen. Und zwar trotzdem, daß das jüdische Volk im Ganzen beim Unglauben an Jesum verharret, die Heiden aber in großer Zahl zum Glauben kommen. Drei Jahrzehnte sind seit Jesu Tod verflossen, Paulus hat seine Glaubens-treue mit seinem Blute besiegelt, die paulinischen Gemeinden Kleinasiens stehen vor Johannis Augen, nachdem er sich in Ephesus angesiedelt hat, aber immer noch ist Johannes, als er die Apokalypse schreibt, ein so fanatischer Judenchrist, daß er es wagt, den Paulus in Christi Namen und als Christi Mund in Apok. 2, 2. für einen Lügenapostel zu erklären. — Diesem Fanatismus mag nun wenigstens der Ruhm der Consequenz verbleiben. Aber bei Petrus wechselt die zähe Bornirtheit des Judenchristen mit plötzlichem Uebertreten auf den andern Standpunkt ab. Die in Gal. 2. erzählte Verhandlung zu Jerusalem ist nach der kritischen Geschichtschreibung dahin zu verstehen, daß die älteren Apostel fest dabei verharren, den Gesetzesweg den Gläubigen vorzuschreiben: nicht aus innerer Ueberzeugung von Pauli Recht, sondern nur aus Unfähigkeit, ihn zu widerlegen, erkennen sie seine Heidenmission an. Aber was thut nun Petrus, als er nach Antiochien kommt? Er tritt in brüderliche Gemeinschaft mit den Heidenchristen! Das versteht sich leicht, wenn die Apostelgeschichte bei ihrer Darstellung seines inneren Standes Wahrheit sagt: war er überzeugt (Apg. 15, 9. 11.), daß Gott zwischen Juden und Heiden keinen Unterschied mache indem er ihre Herzen durch den Glauben reinige und daß beide Theile nur durch die Gnade Jesu selig werden, so war es natürlich, diesen Schritt zu thun, und doch bleibt zugleich sein nachheriges sich Entziehen wohl begreiflich, weil ihm der Anblick der von Jakobus Gefommenen zeigt, daß er seine Stellung als Apostel der Beschneidung durch dieses Vorschreiten unhaltbar macht*). Dagegen im anderen Falle ist das Vorschreiten des Petrus ein knabenhaftes Verlassen des bis daher so fest eingehaltenen Weges und man muß sich nur wundern,

*) Vgl. meine Lehre von der Person Christi S. 61.

wie ein solcher Mann überhaupt ein Apostel wurde. — Allein auch in Betreff des Johannes gibt uns die kritische Geschichtschreibung ein ähnliches Räthsel auf. Wenn Johannes in der Apokalypse Jesum so oft und mit so großem Accent das Lamm Gottes nennt, das uns in seinem Blute erkaufte hat, in dessen Blute sich reinigend der Mensch zur Seligkeit gelangt, so ist klar, daß die Versöhnung durch die geseglichen Opfer für ihn nicht mehr vorhanden, wenigstens durchaus nicht mehr wichtig ist: und nun soll er dennoch mit der ganzen Strenge des Fanatismus darauf beharren, daß die Haltung der Gesezeswerke die Bedingung bleibe, ohne welche man nicht selig werde? Den einen Theil des Gesetzes hat er aufgehoben, den andern mit der äußersten Zähigkeit festgehalten? Und zwar hat er die Opfer aufgehoben, obwohl der, an den er als an den Messias glaubte, sich selbst nicht als das sühnende Lamm Gottes soll bezeichnet haben, die Beschneidung aber festgehalten, obwohl der Messias nicht auf die äußere Gerechtigkeit des Gesetzes, sondern auf die innere der selbstsuchtlosen Gesinnung gedrungen hat?

In Bezug auf die Schriften, welche diese Kritik in die nachapostolische Zeit verweist, ist bemerkenswerth, wie die Werthlegung auf den typischen Charakter des alten Bundes im Hebräer- und Kolosserbrief besagen soll, daß Judenthum und Christenthum an sich Eins und jenes in diesem bewahrt sey, im vierten Evangelium das Umgekehrte, daß das Christenthum, indem es die Erfüllung bringe, die Dekonomie des alten Bundes abgethan habe. An und für sich ist freilich möglich, daß die typische Betrachtung des alten Testaments das Eine Mal die Höhe, das andere Mal die Niedrigkeit seines religiösen Standpunktes in's Licht stellen soll: es fragt sich um die nähere Weise, wie eine Schrift die typische Behandlung vollzieht und welchen Zweck sie an der Stirne trägt. Daß es sich nun aber in den Briefen an die Kolosser und Hebräer nicht darum handelt, Judenthum und Christenthum sich möglichst nahe zu rücken, sondern vielmehr um Verwahrung der Leser vor Rückfall in jüdisches Wesen durch die Nachweisung, wie wenig das Judenthum und wie völlig das Christenthum, von welchem jenes nur der Schatten sey, dem religiösen Bedürfnisse genüge, das ist doch aus Kol. 2, 8. bis 3, 3. Hebr. 12, 18 ff.

13, 9 ff., wie aus dem ganzen Entwicklungsgange des Hebräerbriefes leicht zu sehen.

Man wird in der That mit um so größerer Zuversicht zu der historischen Treue des neuen Testaments erfüllt, je näher man diese kritische Geschichtschreibung kennen lernt: so groß sind die Widersprüche, in welchen sie endiget. Die nachfolgenden Zeilen machen den Versuch, unter Voraussetzung der Aechtheit der newtestamentlichen Schriften den Entwicklungsgang der Lehre von der Versöhnung zu überblicken: es wird dann nicht eben schwer seyn zu entscheiden, welche Darstellung mehr den Eindruck einer geschichtlichen zu machen geeignet ist.

Mit der Untertauchung unter den Jordan beginnt der Herr Jesus seinen Messiasweg: er bezeichnet ihn hiemit als einen Weg des Sterbens.

Das Wort des Täufers: siehe das ist Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt, darf als Commentar zu Jesu Untertauchung betrachtet werden: es ist ohne Zweifel aus dem Anblick derselben hervorgewachsen. Vor Jesu Taufe hat Johannes von dem Messias nur geredet als von dem, welcher das Volk mit heiligem Geist und mit Feuer taufen und als Richter seine Tenne fegen werde, aber bei der im vierten Evangelium berichteten Begegnung mit Jesu hören wir den Täufer zweimal den Messias bezeichnen als Gottes Lamm, welches der Welt Sünde trägt. Denn es ist aus Joh. 1, 33 f. klar, daß diese Begegnung nach der Taufe und aus den Zeitbestimmungen in 1, 44. und 2, 1., daß sie auch nach dem Aufenthalte Jesu in der Wüste und nach der Versuchung fällt. Der Täufer stellt den Messias dar als das Gegenbild des Passahlammes, dessen Blut den Häusern Israels, die damit bestrichen waren, das schonende Vorübergehen Jehovah's beim Sterben der ägyptischen Erstgeburt ausgewirkt, und stellt ihn dar als das still duldende Lamm, von welchem Jesaias geweissagt hat, daß es des Volkes Krankheiten tragen und seine Schmerzen auf sich nehmen werde. Sein Wort will nicht übersetzt seyn „welches der Welt Sünde wegnimmt, reinigt“, sondern „welches der Welt Sünde trägt“, denn ein Lamm kann wohl fremde Bürde tragen, büßen, aber nicht fremde Sünden reinigen

und weder beim Passahlamme noch bei dem Lamme des Jesaias ist vom Reinigen der Sünde die Rede, sondern davon, daß den Verschuldeten Verschönerung, Vergebung ausgewirkt wird. Fragt man nun, wie der Täufer, nachdem er zuvor nur das Taufen mit Geist und Feuer und das Richten als das Werk des kommenden Messias bezeichnet hatte, zu der Erkenntniß desselben als des die Sünde tragenden Gotteslammes gekommen sey, so bietet sich sein Anblick der Untertauchung Jesu unter den Jordan als das Erlebniß dar, welches ihn über seine frühere Anschauung des messianischen Werkes hinausführen mußte. In den Begriff vom Messias als dem Spender des heiligen Geistes und dem Richter ließ sich die demüthige Untertauchung Jesu, welche Johannes für die Vorbereitung der Sünder zum messianischen Reiche eingerichtet hatte, nicht einfügen: die Untertauchung Jesu nöthigte deshalb den Täufer, welchem ja gerade nach Jesu Untertauchung die göttliche Versiegelung von Jesu Messianität gegeben ward, zu neuer Befragung des alten Testaments und des göttlichen Geistes über des Messias Weg und Werk. Diese neue Forschung führte, während Jesus in der Wüste war, den Johannes zu der Erkenntniß des Messias als des Gotteslammes hin.

Nicht lange hernach spricht Jesus selbst sein erstes Wort über die Nothwendigkeit und den Zweck seines Sterbens aus, und zwar zur Zeit des Passahfestes (Joh. 2, 23.). Dem „Meister in Israel“ (3, 10.) durfte, nachdem er zuvor gedemüthigt worden (B. 3 ff.), wohl zugemuthet werden, Andeutungen der tiefsten Art als Saatförner künftigen Verständnisses in sich aufzunehmen, während die galiläischen Fischer erst später von Jesu Tod und dessen Bedeutung unterrichtet wurden. „Gleichwie Moses erhöhet hat die Schlange in der Wüste, also muß erhöhet werden des Menschensohn, auf daß Jeder, der an ihn glaubt, nicht verloren gehe, sondern ewiges Leben habe“ (B. 14. und 15.). Ueber die Erhöhung der ehernen Schlange in der Wüste ist schon vieles Gefünstelte vorgebracht worden. Suchen wir uns aber in das Lager Israels zu versetzen, als das göttliche Gericht in Sendung von Schlangen über sie gekommen war, was hat denn das ehernen Bild dieser Schlangen in den Gemüthern der Anschauenden bewirken müssen? Deffentlich vor Aller Augen hieng die Gestalt des giftigen Thieres,

durch dessen Sendung die rächende Gerechtigkeit Gottes dem Volke sich bezeugte. Den Zeugen der Gerechtigkeit Gottes mußten sie in der aufgerichteten Schlange erkennen. Der demüthigende Anblick dieses Predigers der heiligen Vergeltung war es, was die Heilung brachte. Also ein Zeuge der Gerechtigkeit Gottes ist auch des Menschensohn in seiner Erhöhung an's Kreuz.

„Ich bin nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen sondern zu erfüllen“, ruft Jesus in der Bergpredigt (Matth. 5, 17.) den Jüngern und dem Volke zu. Er erfüllt sie, indem er ihre Vorschriften halten lehrt und zwar so, daß unsere Gerechtigkeit besser seyn müsse als die der Schriftgelehrten und Pharisäer war (vgl. B. 19. 20.). Aber dieses Lehren allein bringt es nimmermehr dazu, daß kein Jota vom Gesetz vergeht, bis daß es Alles geschehe (B. 18.). Man denke besonders an die Opfergesetze. Die christliche Opferung des Herzens an Gott ist allerdings das rechte Brand- und Dankopfer, aber die Sühnopfer? die Opfer des großen Versöhnungstages? Die Vorschriften des Gesetzes über diese sind vom neuen Bunde aufgelöst, wenn nicht Christus das Sühnopfer geworden ist. So haben wir hier eine indirecte Weissagung Jesu von seinem Opfertode.

Die Worte Jesu in Joh. 6, 51—56. werden noch immer von Vielen dahin verstanden, daß sie nur von Aneignung der Kraft des Sterbens Christi auf Golgatha reden, „wenn ihr nicht die Tödtung meines Fleisches und die Vergießung meines Blutes die Nahrung und Belebung eures Lebens seyn laßet, so habet ihr kein göttliches Leben in Euch.“ In diesem Falle haben wir hier das erste öffentliche und unverhüllte Wort Jesu, daß er sterben werde zur Sühnung für die Welt. Denn muß der Tod Jesu die Nahrungskraft unseres geistigen Lebens werden, so war es ein Sühnungstod. Wer den Tod Jesu nur unter den Gesichtspunkt stellt, daß Jesus durch dieses Martyrium die Wahrheit seiner Lehre bezeugte, dem ist nicht Jesu Tod, sondern Jesu Lehre seines geistigen Lebens Nahrungskraft. Und wer den Tod Jesu nur in dem Lichte betrachtet, daß der Heiland in seinem Sterben die Vollendung seiner selbst zu unserm Arzt und Lebensfürsten erreichte, dem ist Jesu Tod nur Bedingung

für die Heilsamkeit seines Lebens, nur der letzte Schritt in seiner Selbstheiligung zum lebendigmachenden Geist, dem ist also wieder nicht der Tod Jesu, sondern die Lebensfülle dessen, der todt war nun aber lebet, seine Nahrungskraft für's innere Leben. Ich sage aber, wir haben dann hier das erste öffentliche und unverhüllte Wort Jesu über seinen Sühnungstod. In Joh. 2, 19. deutet er ja wohl auf seinen Tod, aber nicht auf seines Todes Zweck. Der Ausspruch in 3, 14. bezeugt seines Todes Zweck, ist aber nur gerichtet an den Meister in Israel. Das Wort in Matth. 5, 17. ist öffentlich geredet, aber nur eine mittelbare, indirecte, verhüllte Andeutung seines sühnenden Sterbens.

Bei Vergleichung von Matth. 16, 21., „von da an begann Jesus seinen Jüngern zu zeigen, daß er müsse hingehen nach Jerusalem und viel leiden und getödtet werden“, kann man auffallend finden, daß Jesus schon in Joh. 6. so bestimmt von seinem Sühnungstode soll geredet haben. Denn die Speisung der Fünftausend und das Wandeln über das Meer, Joh. 6, 1—21., woran sich Jesu Rede über das Essen und Trinken seines Fleisches und Blutes angeschlossen hat, wird von Matthäus schon in 14, 15—33. erzählt, demnach mehrere Zeit vor die erste Verkündigung des Leidens gestellt. Man möchte also fragen, ob Jesus die gläubige Aneignung seines sühnenden Sterbens für die Bedingung, ohne welche kein Leben möglich sey, erklären konnte, ehe er nur überhaupt seinen Jüngern von seinem Sterben geredet hatte. Mußte da nicht seine Rede unverständlich, befremdlich seyn? Aber in der That gehörte es diesmal zu Jesu Absicht, dunkel und seltsam zu reden. Aufgeregt durch die wunderbare Speisung, gedachte ihn die Menge zum Könige zu machen, der ihnen in alle Wege Brod und Glück schaffen sollte: von Erweckseyn des Gewissens durch die Zeichen, von Anfängen eines stillen Glaubenslebens war nichts vorhanden (14. 15. 26.). Da galt es, diese fleischliche Schaar aus der Jüngerzahl zu entfernen (60. 66.). Zu diesem Zwecke eignete es sich sehr wohl, daß der, den sie zum äußerlichen Königthum erheben wollen, vielmehr von seinem Sterben redet und das Leben des Herzens von seinem Tod für den einzigen Weg zum Leben erklärt.

Von dieser Voraussetzung aus, daß der Herr unter dem

Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes die Aneignung der Kraft seines blutigen Sterbens meine, gestaltet sich das Verhältniß der Begriffe des Näheren so: Jesus ist das Brod des Lebens, wer gläubig zu ihm kommt, den wird nicht mehr hungern noch dürsten (35.), er wird ewiges Leben haben (40. 47.), denn Jesus wird ihm als Brod zu essen geben sein Fleisch, d. i. seinen Sühnungstod, und das Essen des Fleisches und Trinken des Blutes Jesu oder die innerliche Aneignung der Frucht seines Sühnungstodes, des Friedens mit Gott und der Heiligungskraft, die er uns dadurch von Gott erwirbt, gibt ewiges Leben. Das Glauben ist nicht das Essen und Trinken selbst, aber die Bedingung dazu: wer an Jesum glaubt, dem wendet Gott den Frieden und die Heiligungskraft des Kreuzes Christi zum Essen und Trinken, zum innerlichen Genießen zu.

Das aber läßt sich doch nimmermehr leugnen, daß bei dieser Auslegung eine Incongruenz zwischen dem Sinn und den Worten Jesu übrig bleibt. „Essen das Fleisch des Menschensohnes und Trinken sein Blut“ ist doch nach dem natürlichen Wortverstande nicht = essen die Tödtung des Fleisches Jesu und trinken die Vergießung seines Blutes. Und der Ausspruch „mein Fleisch ist wahrhaftig eine Speise und mein Blut ist wahrhaftig ein Trank“ kommt nicht zu seinem Recht durch die Wendung: die Tödtung meines Fleisches erwirbt Euch wahrhaftig eine Speise, die Vergießung meines Blutes wahrhaftig einen Trank. Nur wenn der Herr wirklich sein Fleisch und Blut zu genießen gibt, entsteht kein Ueberschuß der Worte über den Sinn. Auch B. 62. erhält nur in diesem Falle einen einfachen Sinn: warum auf die Auffahrt verweisen, welche mit der Segenskraft des Sühnungstodes Christi nicht in so directem Bezuge steht, daß der Anblick derselben das Uergerliche der Rede über den Segen des Sterbens hätte hinwegnehmen müssen?*) Aber mit der Genießbarkeit und lebendigmachen-

*) Die Erklärung „wie sehr wird Euch erst der Anblick meiner Himmelfahrt ärgern“, ist schon deshalb unmöglich, weil man gar nicht sagen kann, was denn in diesem Anblick ärgern soll. Ebenso unmöglich ist die Beziehung dieser Worte auf Jesu Tod statt auf seine Himmelfahrt: wie soll doch dieser Ausdruck den Tod bedeuten?

den Kraft des wirklichen Fleisches und Blutes Jesu steht die Himmelfahrt in unmittelbarem Bezug. Nicht minder gelangt B. 63. bei unserer Deutung von 51—56. zu einem volleren Verständnisse, „das Fleisch an sich ist freilich nichts nütze, wohl aber, wenn der lebendigmachende Geist es gemacht hat zu Leben und Geist.“ Bei der Beziehung von B. 51—56. auf die Aneignung von Jesu Sterben sollte man viel eher erwarten, daß der Heiland zur Hebung des Abergernisses sagen werde, das lebendige Fleisch sey nichts nütze, sondern die Tödtung des Fleisches.

Deßhalb können wir Joh. 6. nicht zu den Stellen rechnen, in welchen Jesus von seinem Versöhnungstode redet; es ist vielmehr der Genuß seines himmlischen und zwar geistleiblichen Lebens, wovon er zu den Galiläern spricht, die einen irdischen König an ihm haben wollen. Freilich setzt er in seiner Rede voraus, daß es vorerst durch den Tod bei ihm hindurchgehen werde und das ist der Grund, warum er sein leibliches Wesen als Fleisch und Blut bezeichnet. Aber seine Redeweise läßt dem Gedanken Raum, daß sein Sterben nur als der Ueberschritt zum Leben für die Welt nothwendig, nicht aber auch schon an und für sich von Heilsbedeutung sey.

Dieser in die Passahzeit fallenden Erwähnung seines Todes folgt am Laubhüttenfest das Wort in 10, 11. 15. 17 ff. Den Pharisäern, welche sich über die Offenbarung von Jesu Herrlichkeit an dem Blindgebornen und an dem Glauben dieses Menschen ärgern (9, 35—41.), bezeugt er sich als die Thüre, durch welche eingehen müsse, wer ein Hirte der Schafe werden wolle, sodann als den guten Hirten, der sich als solchen dadurch beweisen werde, daß er sein Leben für die Schafe gebe und den deshalb der Vater liebe, weil er, unbezwungen von äußerer Macht, im freien Gehorsam gegen den Vater sein Leben für sie lasse. Warum der Vater wolle, daß er sein Leben für die Schafe gebe oder was für ein Heil aus seinem Sterben für die Schafe folge, sagt er nicht: sein Zweck ist gegenüber von diesen Pharisäern nicht eine Belehrung über die Bedeutung seines Todes, sondern nur über die Treue, Freiwilligkeit, Gottgefälligkeit desselben will er ein Wort in ihr Gedächtniß niederlegen, welches, wenn einst sein Tod erfolgt seyn wird, in ihnen aufwachen und sie zu weiterem Besinnen

leiten soll. Von versöhnender Bedeutung seines Sterbens wird also auch in dieser Stelle nichts gesagt.

Erst als sein Sterben ganz nahe gekommen, ist der Zeitpunkt da, um über den göttlichen Zweck desselben sich auszusprechen. Sechs Tage vor der Verklärung beginnt er seinen Jüngern die feierlichen ausdrücklichen Eröffnungen zu ertheilen, daß er Vieles leiden müsse und getödtet werden, aber am dritten Tage auferstehen. Bald nach der Verklärung gibt er diese Eröffnung zum zweiten, auf der letzten Reise nach Jerusalem zum dritten Male *). Hat er bis jetzt die sühnende Bedeutung seines Sterbens verschwiegen, auch wo er der Thatsache, daß er sterben werde, Erwähnung gethan, so ergreift er nun die Bitte der Kinder Zebedäi um die Ehrenstellen in seinem Reich als Veranlassung, um auszusprechen, daß er sein Leben als Lösegeld an der Statt von Vielen dahingeben werde (Matth. 20, 28.). Es ist bemerkenswerth, daß weder die selbststische Gesinnung der Salome, die für ihre Söhne bittet, noch die erwachte Eifersucht der übrigen Jünger dieses Wort Jesu als Correctiv erforderte. Zu ihrer Beschämung genügte, wenn Jesus dabei stehen blieb, daß des Menschensohn nicht gekommen sey, sich dienen zu lassen, sondern zu dienen. Was die Jünger bisher im Umgange mit Jesu erlebt hatten, war hiefür schon reichlicher Beweis. Aber es ist dem Herrn darum zu thun, über den herannahenden Tod nunmehr die ganze Wahrheit zu sagen. Drei Punkte liegen für das einfache Verständniß mit Bestimmtheit in den Worten „zu geben sein Leben als Lösegeld an der Statt von Vielen“ — erstlich, daß die Vielen einer Gefangenschaft verhaftet sind, zweitens, daß die Dahingabe des Lebens Jesu sie aus dieser Haft befreit, drittens, daß die Befreiung geschieht, indem das Leben Jesu an ihrer Statt sich in die Haft begibt.

Nach dem Einzuge in Jerusalem vernehmen die Jünger und das umstehende Volk das Wort: jetzt ist das Gericht dieser Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden, und ich, wenn ich erhöht seyn werde von der Erde, so will ich sie Alle zu mir ziehen (Joh. 12, 31 f.). Das Herbeikommen der Griechen, um Jesum zu sehen, ist ein Beweis, daß es jetzt der Ver-

*) Matth. 16, 21. 17, 22. 20, 17 ff.

herrlichung des Menschensohnes zugeht (23.), aber zugleich ein Zeichen, daß das Weizenkorn nunmehr in die Erde fallen und ersterben muß, sein Sterben bedingt seine Fruchtbarkeit, aus seinem Tode wird auch den Griechen das Leben sprossen (24.). Und wenn sie seine Gemeinschaft begehren, so ist das der Weg zu derselben, daß sie ihm nachfolgen im Gassen ihres natürlichen Lebens (25. 26.). Dann geräth Jesus durch diesen Blick auf die Nähe seines Todes in tiefe Gemüthserschütterung, der er aber doch nicht sofort vom Vater will enthoben seyn, denn sie gehört in seinen Lauf, er bittet nur, daß der Vater sich an ihm verherrlichen möge (27. 28.). Hierauf die Stimme vom Himmel: ich habe meinen Namen verherrlicht und will ihn wieder verherrlichen (28.). Und nun der Ausspruch in 30—32. Mit 31. und 32. begründet Jesus, daß nicht um seiner, sondern um der Umstehenden willen diese Stimme geschehen sey. Die Stimme vom Himmel ist eine Verwahrung Jesu gegen die Aergernisse, welche der Weltfönn an seiner tiefen Gemüthserschütterung wie an all den Erniedrigungen nehmen kann, die nunmehr über des Menschensohn kommen werden, aber der Herr sagt, daß es sich bei dieser Verwahrung vielmehr um das Heil der Umstehenden als um seine Ehrenrettung handle. Denn die Sache der Welt sey es, um die es sich jetzt und in den nächsten Tagen handle: ihr Proceß wird geführt, ihre Befreiung wird bewirkt. „Jetzt ist das Gericht dieser Welt, jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden, und ich, wenn ich erhöhet seyn werde, so will ich sie Alle — die Griechen sammt den Israeliten — zu mir ziehen.“ Also Gericht über die Welt, Befreiung der Welt, Herbeiführung der Welt zu des Gekreuzigten Herrlichkeit.

Das „Jetzt“ in B. 31. ist schon auf die eben geschehene Erschütterung Jesu zu beziehen, aber nicht bloß auf diese, sondern es dehnt sich bis zum Kreuzestode aus. Denn daß die Erhöhung an's Kreuz in B. 32. mitgemeint ist, bezeugt der Evangelist in B. 33. Deshalb steht auch in 31.b die Zeitform der Zukunft „jetzt wird der Fürst dieser Welt hinausgeworfen werden.“

In wiefern nun in diesen Tagen ein Gericht über die Welt ergangen, darüber bleibt das Urtheil des Auslegers immer nur subjectiv, wenn er nicht dieses Wort des Herrn durch andere

Schriftworte, zunächst durch andere Worte Jesu selbst erklären kann. Aber das einfache Verständniß von 3, 14. bietet ein ebenso einfaches und ein volles Verständniß von 12, 31. dar. Als Zeuge der Gerechtigkeit Gottes wird nach 3, 14. des Menschensohn an's Kreuz erhöht: da aber des Menschensohn der Heilige Gottes ist, so kann es nicht seine eigene Sünde sondern nur die der Menschheit seyn, gegenüber von welcher die Gerechtigkeit Gottes sich an ihm bezeugt: deßhalb ist sein Leiden, das Seelenleiden im Blick auf den Tod und dann das Todesleiden selbst ein Gericht über die Welt: die Sünde der Menschheit wird gerichtet, indem des Menschensohn als Zeuge der Gerechtigkeit Gottes gegen ihre Sünde am Kreuze hängt, wie die Sünde Israels gerichtet wurde, da die giftige Schlange vor den Augen des ganzen Lagers erhöht war.

Von hier aus läßt sich die zweite Hälfte von B. 31. leicht verstehen: der Satan hat einen festen Stand der Herrschaft, so lange das Gericht über die Welt noch nicht ergangen ist, nachdem es aber ergangen, zu seinem Ende gekommen, nachdem die Gerechtigkeit Gottes zu ihrer Erweisung gelangt ist, hat er den Punkt verloren, von welchem aus er die Welt beherrschen kann.

Auf dieses Gericht, welches im Todesleiden Jesu über uns ergeht, soll sich unser Auge heften: nicht ist es ein Gericht über Jesum selbst, sondern über uns, all sein Leben war ja bisher eine Verherrlichung Gottes und diese letzten Tage werden es nicht minder seyn; indem die Stimme vom Himmel dieß bezeugt, weist sie uns darauf hin, daß die Welt es ist, welche in Jesu Leiden gerichtet wird.

Diese Erklärung von 12, 31 f. aus 3, 14. wird der Bemerkung des Evangelisten gerecht, wonach der Herr mit dem „wenn ich erhöht seyn werde“ auf seine Kreuzigung deutet: in 3, 14. ist ja die Rede von der Erhöhung des Menschensohns wie die Schlange erhöht worden sey.

Das Centralwort unter den Worten Jesu über die sühnende Bedeutung des Todes ist aber das der Einsetzung des heiligen Abendmahls.

Wenn wir uns zurückziehen auf das, was unsere vier Bericht-erstatte gemeinsam mittheilen, so hat das Stiftungswort Jesu etwa gelautet: nehmet hin und esset, das ist mein Leib, trinket

Alle daraus, das ist das Blut des neuen Bundes, oder das ist der neue Bund in meinem Blut. Schon in dieser einfachsten, durch Matthäus, Marcus, Lukas und Paulus verbürgten Form bezeugt der Ausspruch Jesu, daß sein Tod geschehen ist zur Versöhnung der Welt. Denn es ist das Passahmahl, an welchem der Herr das Abendmahl stiftet. Dadurch sind wir zu der Annahme genöthigt, daß das Blut Jesu für den neuen Bund ist, was das Blut des Passahlammes für den alten Bund. Vom Blute des Passahlammes sagt aber Moses, daß die Streichung desselben an die Thürpfosten Israels die Verschonung Israels bewirkte in der Nacht, da die Erstgeburt der Egypter getödtet wurde (2 Mos. 12, 13.). Freilich hat das Blut des Passahlammes in der vorbildlichen Geschichte Israels die Stiftung des Bundes nur erst vorbereitet. Erst nachdem die Summa des Gesetzes am Sinai gegeben war, konnte der Bund für aufgerichtet gelten. Daher denn auch von Moses nicht das Blut des Passahlammes, sondern erst jenes Blut, mit welchem am Sinai einerseits der Altar Gottes, andererseits das Volk besprengt wird, den Namen Blut des Bundes erhält (2 Mos. 24, 8.). Und wie zu Moses Zeiten das erste Blut zur Vorbereitung, ein zweites zur Aufrichtung des Bundes floss, so mußte ein drittes in den beständigen Sühnopfern, zumal am großen Versöhnungstage, die Bewahrung des Bundes vermitteln. Im neuen Bunde gibt es nicht ein dreifaches Blut. Er wird ermöglicht, aufgerichtet, bewahrt durch dasselbe Blut. Insofern ist weder das erste noch das zweite noch das dritte Blutvergießen des alten Bundes in seiner Vereinzelung die volle Vorbildung von Jesu Blut. Aber der Herr stellt nun insbesondere das Blut des Passahlammes als Vorbild seines Blutes dar, weil er zur Passahzeit den Tod erleidet. An dem Feste, da Israel seiner durch Blut vermittelten Erlösung aus Egypten gedachte, hat Jesus die Erlösung der Welt aus der Sünde vollbracht. Und wie das Lamm, dessen Blut die Verschonung des schuldbeladenen Volkes vermittelt hatte, gegessen wurde zur Stärkung auf den damaligen Pilgerweg, so stiftet nun Jesus am Passahmahl seinen Leib und sein Blut, die unsere Verschonung auswirken, als Mahl für die Erlösten zur Stärkung auf ihren Pilgerweg.

Also das Blut Jesu ist vorgebildet durch das Blut des Passahlammes. Das Blut des Passahlammes hat aber Ver-
schonung ausgewirkt, mithin auch Jesu Blut.

So werden wir durch die Sache selbst auf das hingeführt, was nach des Matthäus Bericht von Jesu ausdrücklich hervor-
gehoben ward — vergossen zur Vergebung der Sünden. Es heißt nicht: das ist mein Blut von mir vergossen, um durch den Tod vollendet zu werden zu dem Arzt und Lebensfürsten, der Euch heiligt und auf dem Wege der Heiligung dann auch Ver-
gebung der Sünden schenkt, sondern die Vergebung ist die un-
mittelbare Folge vom Vergießen des Blutes. Auch das Blut des Passahlammes ist ja nicht bloß dazu vergossen worden, damit das getödtete Lamm nun eine Speise sey, sondern die Bestreichung der Thürpfosten, also die Auswirkung der Ver-
schonung war des Blutvergießens nächster Zweck. Gesezt daß die Worte „für Viele vergossen zur Vergebung der Sünden“ nicht die Beifügung Jesu selbst, sondern die des Evangelisten wären, so haben wir in denselben wenigstens einen apostolischen Commentar zu dem Zwecke von Jesu Blutvergießen.

An die Taufhandlung hat der Herr Jesus die erhabenste Erklärung über das Wesen seiner Person geknüpft: taufet sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes, des Geistes; an die Handlung des Abendmahls knüpft er sein Centralwort über die Bedeutung seines Todes an. So hat er Fürsorge getroffen, daß man der Centralworte, der Grundwahrheiten täglich ge-
denken muß.

Aber so erfüllt ist jetzt seine Seele von dem hereinbrechenden Sühnleiden, daß die Erwähnung desselben auch da hervorbricht, wo sie nicht durch die Sache selbst erfordert ist, nämlich bei der Erinnerung an seine Jünger sich nunmehr zu selbstständiger Für-
sorge für sich und zu eigener Waffenrüstung anzuschicken, „denn es muß auch noch dieß, was geschrieben steht, an mir erfüllt wer-
den: er ist zu den Uebelthätern gerechnet.“ (Luc. 22, 35—37.) Man kann diesen Ausspruch als die Spitze dessen bezeichnen, was Jesajas in Kap. 53. von dem Leiden des gerechten Knechtes Got-
tes sagt, daher der Herr mit ihm zugleich alles Uebrige, was der Prophet von dem Leiden des Knechtes spricht, auf sich bezieht; stets

aber wird der unbefangene Sinn von jener Weissagung den Eindruck empfangen, daß der gerechte Knecht die Ungerechten von ihrer Strafe befreie, indem er an ihrer Stelle leide, was sie hätten leiden sollen. Vergleiche besonders „die Züchtigung unseres Friedens lag auf ihm, und durch seine Strieme wird uns Heilung, — Jehovah ließ treffen auf ihn die Sünde von uns Allen, — wenn seine Seele ein Schuldopfer dargebracht, wird er Saamen sehen, — er trägt die Sünde von Vielen und für die Uebelthäter tritt er ein.“ In drei Abschnitte zerfällt die Weissagung in 53, 2—12. und in jedem derselben lehrt wieder, daß der Knecht gelitten hat, was das Volk hätte leiden sollen. Im ersten wird die Leidensgestalt des Knechtes gezeichnet, B. 2. und 3., und dann gesagt, daß sein Leiden an der Stelle des Volkes geschehe, 4—7., im zweiten wird geklagt, daß auch nach des Knechtes Hinwegnahme aus Gedräng und Gericht seine Zeitgenossen nicht erkennen wollen, wie er an ihrer Stelle gelitten habe, 8. und 9., im dritten wird die Erhöhung des Knechtes gepriesen als der Lohn dafür, daß er sich in die tiefste Tiefe des Leidens an der Stelle des Volkes hat erniedrigen lassen, 10—12.

Als endlich die Abschiedsreden des Herrn in das Gebet zu seinem Vater ausmünden, in welchem er um seine Verherrlichung und um die Bewahrung, Heiligung und Verherrlichung seiner Jünger bittet, so ist es zwar vor Allem die Offenbarung des Vaternamens an die Menschen, die Mittheilung der Gottesworte an sie, wovon der Herr als dem nunmehr von ihm vollbrachten Werke redet, aber dem vollbrachten Werke tritt in 17, 19. zur Seite ein jetzt zu vollbringendes Werk, „ich heilige mich selbst für sie, auf daß auch sie geheiligt seyen in Wahrheit.“ Er hat in B. 17. den Vater um die Heiligung der Jünger gebeten, das begründet er damit, daß er sich selbst für sie heilige, auf daß auch sie geheiligt seyen in Wahrheit. Kraft dieser Zusammenstellung der Heiligung Jesu mit der der Jünger ist auch bei der ersteren zunächst zu denken an die wirkliche Heiligung, an die Selbstvollendung Jesu zur Heiligkeit auf dem Leidenswege. Aber der Sprachgebrauch des *קדש*, *ἀγιαζεω*, gestattet und die bisherigen Aussprüche Jesu über seine Hingabe zum Passahlamme des neuen Bundes und zum stellvertretenden Leiden für das Volk verlangen, daß wir das

sich Heiligen Jesu zugleich als ein sich Aussondern zum Sühnopfer verstehen.

Eben diese Selbstheiligung Jesu gehört noch wesentlich mit zu der Verherrlichung des Vaters, die seine Aufgabe ist. So völlig hat er bisher den Vater verherrlicht, daß er auf diese Verherrlichung des Vaters blickend den Vater bitten darf, daß er ihn nunmehr, nachdem er sein Werk vollbracht, verherrlichen möge mit der Herrlichkeit, die er vor Grundlegung der Welt bei ihm gehabt (V. 4. und 5.). Seine Verherrlichung des Vaters bestand bisher in Offenbarung des Namens des Vaters an die Menschen, in Mittheilung der Worte, die der Vater Jesu gegeben hatte. Aber schon bei jener Erschütterung seiner Seele am Tage des Einzugs in Jerusalem hat Jesus gesagt, er wolle den Vater nicht um Rettung aus dieser Angststunde bitten, welche ihm eben dazu beschieden sey, daß er sie tragen solle, sondern nur, daß er seinen Namen verkläre, die Verklärung des Vaters also gerade nun vollends zu vollbringen. Und die Stimme vom Himmel sagt: ich habe ihn verkläret und will ihn wieder verklären (12, 27 f.). Und beim Abschiedsmahle, als der Verräther hinausgegangen und die Nacht hereingebrochen ist, sagt Christus: nun ist des Menschensohn verkläret und Gott ist verkläret in ihm; wenn Gott verkläret ist in ihm, so wird auch Gott ihn verklären in ihm selbst und wird ihn bald verklären (13, 30—32.). Das Hinausgehen des Judas zur Vollbringung des Verraths ist der Anbruch der Ueberantwortung des Menschensohns in der Sünder Hände, eben deshalb der Anbruch der letzten Verklärung des Vaters durch den Sohn. Nun geht es Schritt für Schritt zum Kreuz und weil der letzte Gang begonnen hat, so sieht ihn Jesus schon als vollendet an. Was noch aussteht von Verklärung des Vaters durch den Sohn tritt ein; das Wort der Stimme vom Himmel, „und will ihn abermals verklären“, erfüllt sich; der Verklärung des Vaters durch des Sohnes Offenbarung des Vaternamens an die Menschen tritt zur Seite die Verklärung des Vaters durch das „ich heilige mich selbst für sie“. Diese in der Geschichtserzählung des Johannes so bedeutend hervortretende „Verklärung des Vaters“ durch das Todesleiden

des Sohnes ist ein wichtiger Gesichtspunkt für die Erkenntniß der biblischen Sühnungslehre.

Die Aussprüche des Herrn über sein Sühnen schließen sich leicht zu einer harmonischen und lichtvollen Einheit zusammen. Er heiligt sich selbst an Gott (Joh. 17, 19.) zum Passahlamme des neuen Bundes (Einsetzung des Abendmahls), dessen Leben zum Lösegeld der Gefangenen wird, indem es an die Stelle ihres verhafteten Lebens tritt (ἀντὶ Matth. 20, 28.). Ebendamt sind die Vorbilder des Gesetzes erfüllt (5, 17.). Als Zeuge der Gerechtigkeit Gottes gegen die durch ihre Sünde dem Gerichte Verhafteten hängt er am Kreuze (Joh. 3, 14.): dadurch ist die Welt gerichtet (12, 31. a), aber so, daß, indem ihr Gericht vollzogen ist, der Fürst der Welt seine Macht über sie verloren hat (31. b). Als der Zeuge der Gerechtigkeit Gottes verklärt er Gott in seinem Todesleiden (12, 28. 13, 31.), wie sein Leben eine Verklärung Gottes gewesen ist (17, 4.). — Man bemerke, wie auch hier die synoptischen und die johanneischen Aussprüche Jesu im Verhältnisse gegenseitiger Ergänzung stehen.

Die Zahl der Aussprüche Jesu über sein Sühnen ist allerdings klein. Wie viel größer ist der Reichthum dessen, was sich über das göttliche Wesen seiner Person aus seinen Worten entnehmen läßt! Aber so lange seine Jünger nicht zu glauben vermochten, daß er sterben werde, konnte die Belehrung über die sühnende Kraft seines Todes ihren Zweck doch nicht erreichen. Erst nachdem sie unter Jesu Kreuze gestanden und andererseits seiner Auferstehung gewiß geworden, war ihr Herz für das Verständnis dieser Wahrheiten aufgegangen. Nicht bloß die religiöse Anschauungsweise des damaligen Israel, sondern das Befremden jedes menschlichen Herzens gegen den Weg des Kreuzes, ja sogar das Gepräge der alttestamentlichen Weissagung selbst machen begreiflich, daß die Jünger in den Tod des Messias sich nicht finden konnten. Im Vordergrund der Weissagung steht durchaus die Königsgestalt: in vielen Weissagungen ist nur sie zu finden. Daß der Weg des Sterbens es sey, der den Messias zur königlichen Herrlichkeit führen müsse, ward nur der tiefere Sinn gewahr.

Auch dem Täufer ist ja die Erkenntniß des Gotteslammes erst allmählig, erst nach seinem Anblick der Untertauchung Jesu ausgegangen. Daß Jesus selbst auch in diesem Punkte mit solch untrüglicher Sicherheit den alttestamentlichen Sinn verstand und von Anfang an zu dem Sterbenswege als zu dem rechten messianischen Weg sich bekannte, ist ein besonderes Kennzeichen, daß er das alte Testament nicht wie ein bloßer Mensch erforschte.

Aber nach geschehener Auferstehung war nun die Zeit gekommen, um auch den Jüngern das rechte Verständniß der alttestamentlichen Schriften darzureichen. Zu den emmauntischen Jüngern spricht Christus: o ihr Unverständige und trägen Herzens, zu glauben Allem, was die Propheten geredet haben, mußte nicht der Messias dieses leiden und in seine Herrlichkeit eingehen? Und anfangend von Moses und von allen Propheten legte er ihnen in allen Schriften aus, was von ihm geschrieben stand. Und zu den Zwölfen spricht er: das sind die Worte, die ich zu Euch geredet habe, da ich noch bei Euch war, daß erfüllet werden mußte Alles, was im Geseze Moses, den Propheten und Psalmen von mir geschrieben ist. Und er öffnete ihnen den Sinn, zu verstehen die Schriften und sprach: also ist geschrieben und also mußte Christus leiden und am dritten Tage von den Todten auferstehen.

Diese Reden des Auferstandenen mußten dann rückwärts und vorwärts wirken. Sie gaben das Verständniß für Jesu frühere Worte und hefteten diese im Gedächtnisse an, und sie reichten den Aposteln das Licht, worein diese hernach der Gemeinde das Kreuz Jesu stellten. Daß die Evangelisten die wenigen Worte, die der Heiland vor seinem Sterben über sein Sühnen geredet hat, uns aufbewahren konnten, obwohl sie dieselben im Augenblicke nicht verstanden, verdanken wir nächst der Institution des heil. Abendmahls und nächst der Thatsache der Auferstehung den Reden des Auferstandenen über sein Sterben.

Was vernehmen wir denn nun von der ersten Christengemeinde der Israeliten über Jesu Sühnen?

Es liegt in der Natur der Sache, daß in ihrem eigenen Bewußtseyn, vollends aber in den Missionsreden ihrer Vertreter die Auferstehung Jesu in den Vordergrund treten mußte. Die Auf-

erstehung war es, worauf ihre eigene Glaubensgewißheit sich gründete, die Auferstehung, deren Bezeugung allein ihre Volksgenossen zum Glauben an den Gekreuzigten führen konnte.

Als „Zeuge der Auferstehung Jesu“ soll nach Petri Wort (Apg. 1, 22.) der neu zu wählende Apostel den Hilfen zur Seite stehen.

Diese sind nicht trunken, sondern nach der Weissagung vom heiligen Geist erfüllt, — Jesum, den ihr getödtet, hat Gott nach der Weissagung auferweckt, und, zur Rechten Gottes erhöht, hat dieser nun den Geist ergossen: das ist der Gedankengang in der Pfingstpredigt des Petrus.

Aber die Auferweckung wirft ihr Licht auf den Tod zurück. Daß Gott den Jesum, welchen er durch die Auferweckung als den Messias bezeugt, zuvor sterben läßt, weist auf ein heilsames Geheimniß dieses Todes hin. „Nach dem festgesetzten Rath und Vorhersehen Gottes“ ward er ihnen ausgeliefert: das ist das Echo von Christi wiederholtem Wort „der Messias mußte leiden“ Apg. 2, 23. Luc. 24, 26. 44. 46. Vgl. schon Matth. 16, 21. und Joh. 3, 14. Welches dieses Geheimniß des Todes Christi sey, spricht Petrus nicht aus. Aber er sagt denen, die von seiner Predigt erschüttert werden: Thut Buße und lasset Euch taufen auf den Namen Jesu, des Messias, zur Vergebung der Sünden, so werdet ihr die Gabe des h. Geistes empfangen. Apg. 2, 38. Zuerst die Vergebung der Sünden: erst auf Grund derselben kann es zur Gabe des Geistes kommen. Das weist auf die Nothwendigkeit einer Sühne hin. Und wenn kraft der Taufe auf Christum Vergebung der Sünden geschieht, so wird in Christo die Sühnung seyn.

Derselbe Gedankengang kehrt wieder in der Rede an das Volk nach der Heilung des Lahmen. „Der Gott unserer Väter hat seinen Knecht Jesum verherrlicht; ihr habt den Heiligen und Gerechten verleugnet, den Bahnbrecher des Lebens getödtet, — Gott aber hat also erfüllet, was er voraus verkündigt hat durch den Mund aller seiner Propheten, daß der Messias leiden müsse.“ 3, 13—21. 26. Mit Recht harret Israel auf Zeiten der Erquickung, der Herstellung von Allem durch den Messias, aber Petrus sagt ihnen, daß es erst gelte, Buße zu thun, damit die

Sünden getilgt werden, dann erſt können dieſe Hoffnungen in Erfüllung gehen. So ladet er ſeine Brüder zu der Umgeſtaltung ihrer meſſianiſchen Erwartungen ein, die nun in den Apoſteln ſelber geſchehen war. Dem Volke Iſrael zuerſt hat Gott ſeinen Knecht Jeſum auftreten laſſen, aber daß er Jeglichen von ſeinen Sünden abwende, das iſt der Segen, den Gott dem Volke durch Jeſu Sendung beſchieden hat. B. 26.

Der Nazarener, den ihr getödtet, iſt von Gott auferweckt, der von den Bauleuten verworfene iſt zum Eckſtein geworden, auf ihn allein gründet ſich das Heil aller Welt — ſagen die Apoſtel vor dem Sanhedrin. 4, 8 ff.

Im Gebet der Gemeinde tritt wieder dieß hervor, daß was die Feinde Jeſu ausgeführt, von Hand und Rath Gottes vorher beſtimmt war. 4, 28.

Auch bei der zweiten Verhandlung vor dem Rathe iſt das Thema der Apoſtel daſſelbe, 5, 30 ff.: Der Gott unſerer Väter hat Jeſum auferweckt, den ihr ermordet habt, indem ihr ihn hängtet an's Holz, dieſen hat Gott als Bahnbrecher und Heiland erhöht durch ſeine Rechte, zu geben Buße dem Iſrael und Vergebung der Sünden. Zweierlei kann hier noch beſonders bemerkt werden: Die Nennung des Holzes, an welches ſie den Meſſias hefteten, womit Petrus etwa anspielt auf das „verflucht iſt der an's Holz Gehängte“ (5 M. 21, 23.), — ſodann daß die Buße und Vergebung als der Zweck Gottes bei Chriſti Erhöhung erſcheint, weil es der Erhöhte iſt, deſſen Geiſtesausgießung die Buße wirkt, wie die Buße ihrerſeits wieder die Vergebung bedingt. Einerſeits muß durch die Vergebung der Sünden die Austheilung des Geiſtes ermöglicht werden (2, 38.), denn nur wem Gott vergeben hat, dem kann er geben, andererseits aber iſt die Vergebung durch die Geiſtesausgießung bedingt, denn nur der Geiſt kann die Buße ſchenken, ohne die Niemand Vergebung erhält.

Dem Cornelius ſagt Petrus, Gott habe durch Chriſtum die frohe Botſchaft des Friedens verkündigt, die Juden haben ihn umgebracht, indem ſie ihn hängten an ein Holz, Gott aber weckte ihn auf und läßt nun verkündigen, daß dieſer beſtimmt iſt zum Richter, demſelben geben alle Propheten Zeugniß, daß Vergebung

der Sünden durch seinen Namen empfängt Jeder, der an ihn glaubt. 10, 36—43.

Weil es im Grunde lauter Missionspredigten sind, von denen die Urkunden der Apostelgeschichte Bericht erstatten, so entspricht es ganz der Natur der Sache, wenn ein bestimmterer Begriff von Christi Sühnen nicht zu Tage tritt. — Wie weit die Lehre der Apostel zur Bestimmtheit sich entfaltete, wenn sie im Kreise der Gläubigen redeten (2, 42.) erfahren wir nicht. Erwägen wir aber, daß Jesus am Passahfest gestorben war, daß der Auferstandene die alttestamentliche Weissagung über sein Sterben, also gewiß vor Allem die Vorbilder des Passahlammes und der Sühnopfer, sodann die Weissagung vom leidenden Knechte Gottes den Jüngern gedeutet hatte, so können wir nicht zweifeln, daß im Kreise der Gläubigen schon in den frühesten Zeiten die Anschauung des Leidens und Sterbens Jesu, als eines Sühnopfertodes, näher als eines stellvertretenden Leidens und Sterbens sich ausgeprägt hat. Zumal sie aßen von dem Altar, von welchem zu essen nicht Macht hatten, die der Hütte (der Stiftshütte, dem Tempel) dienten, Hebr. 13, 10. Der Altar ist Christi Kreuz. Wie den Kindern des alten Altars das Opfermahl der Thieropfer, so war den Gläubigen dieses neuen Altars das Abendmahl beschieden: so oft sie dieses in ihrer brüderlichen Gemeinschaft feierten (und sie thaten es viel öfter als wir), mußte ihnen der Gekreuzigte als das „Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trug,“ vor das Auge treten.

Da aber die Judenchristen, wie Jakobus im Jahre 59 dem Paulus bezeugt, sämmtlich Eiferer waren für das Gesetz, so müssen wir annehmen, daß sie auch noch am mosaischen Opferdienste sich fortwährend betheiligten. Es werden also z. B. die christlichen Frauen nach der Geburt eines Kindes ihr Brand- und Sündopfer so gut wie die übrigen Mütter dargebracht haben. 3 Mos. 12, 6 ff. Paulus sollte den christlichen Nasiräern das Brand-, Sünd- und Dankopfer bezahlen, das sie am Schlusse ihrer Weihezeit schuldig waren. Ja er bezeugt selbst von sich, daß er zur Darbringung von Opfern nach Jerusalem gekommen sey. 4 Mos. 6, 13 ff. Apg. 21, 24 ff. 24, 17. Folgerichtiger Weise konnten dann den Gläubigen aus Israel auch die Opfer, welche für das

ganze Volk von den Priestern dargebracht wurden, nicht als bedeutungslos für die Christen gelten. Vermochten sie denn aber in Christi Tod das wahrhaftige Opfer zu erkennen, wenn sie den Schattendienst des alten Bundes noch fort dauern ließen? Daß die Häupter der Gemeinde in den Thieropfern nicht die Vergeltung suchten, ist aus dem Beschlusse des Apostelconcils zu sehen. Unmöglich hätten sie in diesem Falle die Heidenchristen des Gesetzes entbinden können. Das ist es ja eben, was Paulus dem Petrus in Antiochien vorhält, daß sie beide wohl erkannt haben, der Mensch könne nicht durch Gesetzeswerke, sondern nur durch den Glauben an Christum gerechtfertigt werden. Gal. 2, 16. Wie sich nun aber die palästinenischen Christen ihre Fortsetzung der Thieropfer nach dem Opfer Christi zurecht legten, erfahren wir nicht. Es fragt sich, wie Viele das Bedürfniß dieser Zurechtlegung empfunden haben, welche es aber empfanden, konnten sich mancherlei Antwort geben. Wenn katholische Christen ihr Messopfer mit dem Einmaligen Opfer auf Golgatha ausgleichen wollen, so stellen sie sich das Messopfer vor als feierliche Darstellung des Golgathaopfers. So konnten israelitische Christen den Thieropferdienst als Darstellung des vom Messias dargebrachten Opfers betrachten: die Thieropfer giengen als der Schatten dem Wesen voran und folgen ihm nun ebenso nach. Meinen doch sogar Manche in unserer Mitte, daß nach Israels Bekehrung auch sein Thieropferdienst nach der Weissagung wiederkehren müsse. Dagegen mochten Andere einfach der Ueberzeugung seyn, daß, was Gott einst durch ausdrückliche Offenbarung aufgerichtet habe, bestehen müsse, bis seine Aufhebung ausdrücklich befohlen werde: Christus aber habe ja vielmehr gesagt, daß er nicht zum Auflösen gekommen sey, daß kein Jota des Gesetzes vergehen dürfe. Und mit Recht konnten sie beifügen, daß sie es ihren noch unglaublichen Brüdern schuldig seyen, in aller Treue dem Gesetze Gehorsam zu bewahren, um nicht die Brücke zwischen sich und ihnen und damit die Hoffnung ihrer Bekehrung zu zerstören.

Schon um's Jahr 54 war es den Gesetzes-Zeloten gelungen, die galatischen Gemeinden des Paulus zu verwirren. Aber das Netz, worin sie dieselben fiengen, war nur die Beobachtung von Tagen, Monaten, Jahren und Zeiten, allermeist die Beschnei-

dung. Gal. 4, 10 f.; 5, 3; 6, 12 f. Von Leugnung des Opfers Christi, von einer Behauptung, daß am alttestamentlichen Opferdienst die Vergebung hänge, findet sich nirgends eine Spur. Im Gegentheil, daß Christus für uns zum Fluche geworden sey, vom Fluche des Gesetzes, uns losgekauft habe, wird von Paulus als feststehende Wahrheit betrachtet, von welcher aus er die Galater überführen will, daß ihr Suchen einer Gesetzesgerechtigkeit Thorheit sey. 3, 13; 4, 4. Nicht als Leugner des Kreuzes erscheinen die Irrelehrer, sie wollen nur dem jüdischen Hasse gegen das Kreuz entgehen, indem sie den Christen das Treiben der Gesetzeswerke auferlegen. 5, 11. 6, 12. Ähnlich verhält es sich mit denen, durch welche die colossische Gemeinde verführt worden ist. Aengstliche Auswahl von Speise und Trank, strenge Feier von Fest, Neumond, Sabbath, Dienst der Engel und Beschneidung wurde dem Gewissen eingebunden Col. 2, 16 ff. 11.; die Versöhnung durch Christum nicht geleugnet, wiewohl natürlich in Schatten gestellt; Paulus hat nicht nöthig zu beweisen, daß Gott die Handschrift an Christi Kreuz geheftet, nur zur praktischen Geltung muß er gegenüber von dem gesetzlichen Treiben diese Thatsache bringen. 2, 13 f.

Kehren wir aber zu der judenchristlichen Gemeinde selbst zurück! So wenig der Theilnahme am jüdischen Opferdienste im Anfange der Gemeinde und bei ihren apostolischen Leitern die Meinung zu Grunde lag, als wären die Thieropfer noch neben dem Opfer Christi zur Sühnung erforderlich, so leicht läßt sich begreifen, daß für die größere Menge der Gemeindemitglieder die Fortführung des Opferwesens mit jedem Jahrzehnte mehr zu einem Bleigewichte wurde, welches sie vom vollen Glauben an Christi Kreuz zu jüdischem Sinn herunterzog. Von den Myriaden der gläubig gewordenen Juden waren nur Wenige in Christi Umgang und unter seinem Kreuze gestanden. Dagegen hatten sie von Kindheit auf in dem Gedanken gelebt, daß der Tempeldienst die Sühnung bewirken müsse. Unter diesen Umständen gehörte außergewöhnliche Kraft des Geistes und Glaubens dazu, um bei fortgesetzter Theilnahme an den Thieropfern dennoch sich klar und gewiß zu bleiben, daß dieses Opferwesen nur Schatten sey. So trat jenes Sinken der palästinenfischen Christen ein, von welchem

der in den sechziger Jahren geschriebene Hebräerbrief Zeugniß gibt. Er bezeichnet die Hebräer als einmal erleuchtet gewesene, welche geschmeckt hatten die himmlische Gabe und theilhaftig geworden waren des heiligen Geistes, nunmehr aber träge geworden sind *) zu hören und während sie der Zeit nach Lehrer seyn sollten, vielmehr wieder bedürftig des Unterrichts in den Elementen der Wahrheit. Er fordert sie auf, nun endlich von den elementarischen Lehren, betreffend die Buße, den Glauben an Gott, die Reinigungen, die Handauflegung, die Auferstehung der Todten und das Gericht, mit ihm emporzusteigen zu der Wahrheit von Christi Priesterthum. 5, 11 ff.; 6, 1 ff. Die Trägheit hiezum war um so größer, als die Gemeinde auch an Leidenswilligkeit, Liebe und sittlichem Ernst verloren hatte. 10, 25. 32. 35; 12, 5. 12—17; 10, 26; 6, 6. Wie nahe lag in diesem Falle die Versuchung, das eigenthümlich Christliche möglichst zurückzustellen, um dem jüdischen Hass zu entgehen! Wenn die Christen sich darauf beschränkten, Jesum für den Christus zu halten, welcher als der verheißene Prophet gewirkt habe, als Märtyrer gestorben sey und einst zum Gerichte wiederkommen werde, dabei aber der Eifer derselben für väterliches Gesetz und Opferwesen nicht geringer war als der ihrer Volksgenossen, so konnte der Glaube als unschädliche Thorheit geduldet werden. Deshalb wirkte die Theilnahme am Thieropferdienste und die Leidensscheue zusammen, um gegen Christi Sühnung stumpf zu machen. Woran dann als fernere Folge sich anschließen mußte eine Abstumpfung gegen Christi Gotteswesen. Denn war Christi Tod nicht nothwendig als Sühnungstod, so wird er zum Zeugniß gegen sein Gotteswesen: der Gesichtspunkt des Märtyrertodes genügt nicht als Antwort auf die Frage, warum Gott den Herrn der Herrlichkeit in der Sünder Hände gegeben habe. Damit war dann freilich die Gemeinde weit herabgesunken von Petri Zeugnisswort: den Bahnbrecher des Lebens habt ihr getödtet, welchen Gott hat auferweckt von den Todten! Apg. 3, 15. Man begreift die ernste Sprache des Hebräerbriefs: es ist unmöglich, die einmal erleuchtet Gewesenen, wenn sie abfallen, wenn sie wieder kreuzigen und zum Gespötte machen den Sohn Gottes, zu erneuern zur

*) Es heißt 5, 11. *πεπορευε*, nicht *έσσε*.

Buße, für die so freiwillig sündigen, nachdem sie die Erkenntniß der Wahrheit empfangen, gibt es kein Opfer mehr, 6, 4 ff. 10, 26 ff. Jedem, welcher sehen will, müssen solche Worte zeigen, daß der ursprüngliche Standpunkt der hebräischen Christen der einer hohen Erkenntniß war: nicht der theologischen Entwicklung, aber der unmittelbaren Anschauung des Glaubens nach. Geht doch aus Stellen wie 13, 9. und 17. sogar hervor, daß auch noch zur Zeit, da unser Brief geschrieben wurde, nicht die Vorsteherschaft, sondern nur ein Theil der Gemeinde von den Vorwürfen des Apostels getroffen wurde, und daß auf einzelne Zeloten die Hauptschuld der Verwirrung fiel, denn die Gemeinde wird ja ermahnt, sich nicht durch fremdartige Lehren fortziehen zu lassen, vielmehr den Vorstehern zu folgen, die über ihre Seelen wachen, damit dieselben ihr Amt nicht mit Seufzen thun.

Eine andere Stellung nimmt Jakobus ein. Sein Brief erwähnt das Sühnen Christi nicht. Das Wort in 5, 11. bezieht sich ohne Zweifel auf Christi Leiden, aber nicht die sühnende Kraft desselben wird hervorgehoben, sondern die dabei bewiesene Geduld und Barmherzigkeit als Vorbild aufgestellt. Während der Hebräerbrief die israelitischen Christen zum freudigen Erfassen des Priesterthums Christi führen will, so ist es bei Jakobus die werththätige Beweisung des Glaubens an den Herrn der Herrlichkeit und nahen Richter, worauf die Gläubigen der zwölf Stämme verwiesen werden. Dagegen ist nun bei Jakobus gar Nichts zu finden von dem Verstricktseyn in die äußeren Werke des Gesetzes und Tempeldienstes, welches den hebräischen Christen so gefährlich wurde. Aus der Apostelgeschichte und dem Galaterbriefe kennen wir Jakobus als einen Mann, welcher die israelitischen Christen, nicht aber die Heidenchristen an die rituellen Werke gebunden glaubt, hiemit übereinstimmend ist im Briefe des Jakobus von diesen äußeren Werken gänzlich Nichts gesagt, sondern die Liebe als das königliche Gesetz und der rechte Gottesdienst dargestellt: er dringt auf die äußeren Werke nicht, weil sie zwar für israelitische Christen immerhin nöthig, aber nicht für das Seligwerden entscheidend, nicht das Gepräge des Knechtes Christi sind. Kann man also nicht sagen, daß das neutestamentliche Opfer Christi dem Jakobus das Centrum seiner religiösen Gedanken gewesen sey, so steht er

doch in Freiheit des Innern vom alttestamentlichen Opfer da. Und Nichts ist in seinem Briefe, was einer Begründung der Sündenvergebung auf Gottes Gnade und einer Vermittlung derselben durch Christi Opfer widerstreiten würde.

Dagegen finden wir im ersten Briefe des Petrus zu fester Gestaltung gebracht, was sich in den Urkunden der Apostelgeschichte als die Glaubensanschauung der ersten jerusalemischen Gemeinde im Grundrisse zeigt. Hat es dort geheissen „nach dem festgesetzten Rath und Vorherrschen Gottes ward Christus ihnen ausgeliefert, indem die Juden den Heiligen getödtet haben, hat Gott erfüllet, was er durch den Mund aller Propheten vorausgesagt: so ist nach 1 Pet. 1, 11. Christi Leiden und die darauf folgende Herrlichkeit das Thema der alttestamentlichen Prophetie, und ist es nach B. 20. der ewige Rathschluß Gottes, der sich in der Darstellung Christi als des Lammes Gottes verwirklicht hat. Ja, Christseyn heist Erwähltsseyn zur Besprengung des Blutes Jesu Christi. 1, 2. Und nicht minder wichtig als die Bezeugung der Auferstehung Christi ist im Apostelamte dieß, von den Leiden Zeugniß zu geben, welche Christus erlitten hat, und die deßhalb die Seinen mit ihm erleiden sollen *).

Der Erfahrung des Petrus, daß der auferweckte und zur Rechten Gottes erhöhte Jesus den Pfingstgeist seiner Verheißung gemäß auf die Jünger ergossen hat, entspricht des Apostels Wort in 1, 3., wonach die Christen durch Christi Auferstehung zu lebendiger Hoffnung wiedergeboren sind. Aber damit Israel diese Gabe des heiligen Geistes empfangen könne, muß es sich nach Petri Pfingstrede erst taufen lassen auf den Namen Christi zur Vergeltung der Sünden: dem entspricht, was im ersten Briefe gesagt wird von der Loskaufung aus der Macht des väterlichen Wandels durch das Blut Christi als des reinen Lammes, und von der Begründung unseres Sterbens für die Sünde auf Christi Tragen unserer Sünden. Apg. 2, 38. 1 Pet. 1, 18 f.; 2, 24; 3, 18.

*) 1 Petri 5, 1. 4, 13. Sehr schöne Bemerkungen über Petri allmähliche Erkenntniß des Verhältnisses von Leiden und Herrlichkeit siehe in Lecklers apostolischem und nachapostolischem Zeitalter, 2te Aufl. S. 193 f.

Petrus stellt nämlich in 1, 17 f. und 2, 24. unsere Heiligung als den Zweck von Christi Sterben dar. Mit Furcht sollen wir nach 1, 17 f. während unserer Fremdlingschaft wandeln, theils im Blick auf die Gerechtigkeit dessen, den wir als unsern Vater anrufen, theils in dem Gedanken, daß wir nicht mit vergänglichem Silber oder Gold, sondern mit dem kostbaren Blute Christi als eines unbefleckten und tadellosen Lammes aus unserem väterlichen Wandel losgekauft seyen. Aber es ist klar, daß zwischen die Vergießung von Christi Blut und zwischen unser Loswerden von der Macht des väterlichen Wandels ein Vermittelndes fallen muß.

Als Opferblut ist das Blut Christi bezeichnet, indem es das Blut eines tadellosen Lammes heißt, das Opfer aber wird an Gott gegeben, Gott ist es, bei welchem dadurch eine Wirkung hervorgebracht werden soll. Die Vergabung der Sünden wird durch die Darreichung des Opferblutes bei Gott bewirkt, wo aber Vergabung der Sünden ist, da ist dann die Gabe des heiligen Geistes, und wo der heilige Geist, da wird der Mensch von der Macht des väterlichen Wandels, von der Macht des Volks- und Weltgeistes frei. — Ebenso in 2, 24. „er hat unsere Sünden selbst hinaufgetragen an seinem Leibe auf das Holz, auf daß wir den Sünden abgeworden der Gerechtigkeit leben, durch dessen Strieme ihr geheilet seyd.“ Das Hinauftragen unserer Sünden auf das Holz bedeutet, daß er die Folgen derselben trug auf das Holz: wie konnte er aber hiemit beabsichtigen, daß wir der Sünde absterben und der Gerechtigkeit leben? was ist zwischen jenem und diesem für ein Zusammenhang? Man kann antworten: wenn er uns von den Strafen unserer Sünde befreit hat, so können wir Muth zu einem neuen Leben fassen. Aber es ist eben nicht bloß des Menschen Muth, sondern die Heiligung durch den Geist Gottes zu einem Leben des Gehorsams erforderlich (1, 2. 22.). Also durch sein Tragen unserer Sünden die Vergabung, durch diese die Gabe des heiligen Geistes, durch diese das neue Leben.

Aber auch das kann der unbefangene Blick aus diesen Stellen schließen, in welcher Weise die Lebenshingabe Christi Vergabung der Sünden wirkt. Wenn nach 2, 24. unsere Befreiung geschieht durch Christi Hinauftragen unserer Sünden

an seinem Leibe auf das Holz, so ist klar, daß das Holz, wo er seinen Tod erlitt, zugleich der Ort war, wo unsere Sünden abgethan wurden: sie wurden ihm zur Strieme, brachten ihm den Tod, aber mit seiner Tödtung haben sie selbst ihre Wirkungskraft verloren, sind sie abgethan: sie sind erlitten und als erlittene sind sie gebüßt. Dagegen ist nach 1, 18 f. Christi kostbares Blut das Lösegeld, mit welchem wir losgekauft sind: die edle Gabe, welche er Gott gibt, indem er sein Leben verblutet, wirkt uns von Gott die Befreiung aus unserer Verhaftung aus. Also in doppelter Weise wirkt Christi Lebenshingabe die Vergebung aus.

In 3, 18. kommt der Apostel wieder auf Christi „Leiden wegen der Sünden.“ „Christus hat Einmal wegen der Sünden gelitten, ein Gerechter für Ungerechte, damit er uns zu Gott hinzuführete.“ Und zwar sind es zwei Momente, durch welche er die Hinzuführung zu Stande bringt. „Damit er uns Gott hinzuführete getödtet am Fleische, lebendig gemacht am Geiste.“ Letzteres, das Lebendiggemachtheyn am Geiste ist schon insofern für die Hinzuführung zu Gott bedeutungsvoll, als der Lebendiggemachte im Geiste hingegangen ist zu den Geistern im Gefängniß, ihnen das Heil zu verkündigen. B. 18. und 19. Sodann aber ist es ja die Auferstehung Christi, kraft deren die Taufe uns rettet, indem durch seine Auferstehung unsere Wiedergeburt geschieht, und der Auferstandene auch fort und fort zur Rechten Gottes uns vertritt 21. und 22. Vgl. 1, 3. Dagegen fällt dem Getödtetwerden Christi am Fleische die negative Seite der Hinzuführung zu, die Hinzuegräumung der Scheidewand zwischen Gott und uns. Inwiefern letztere durch Christi Tod weggeräumt ist, wird aber an dieser Stelle nicht näher angedeutet: 3, 18. ist hier aus 1, 18 f. und 2, 24. zu ergänzen. — Ebenso verhält es sich mit 4, 1.

Wir haben so eben bemerkt, in welcher Weise Petrus in Cap. 1. und 2. veranlaßt wird, von Christi Sterben für uns zu reden. In 1, 17—19. steht unsere Loskaufung durch Christi Blut vom väterlichen Wandel neben der richterlichen Gerechtigkeit unseres Vaters als Motiv für den Wandel in heiliger Furcht. Daß Christus unsere Sünden selbst hinaufgetragen hat an seinem Leibe auf das Holz, soll die Sklaven zu sanftmüthiger Ertragung ungerechter Behandlung ermuntern 2, 18—25. Ebenso ist es in

Cap. 3. und 4. Weil Christus Einmal für die Sünden gelitten hat, ein Gerechter für Ungerechte, damit er uns hinzuführete zu Gott, sollen die Christen gerne um der Gerechtigkeit willen und über dem Wohlthun leiden (3, 14. und 17.) und dabei des seligen Endes, welches auf das schnell vorübergehende Leiden folgt, sich trösten; hat Christus für uns am Fleische gelitten (um unserm Sünderstande ein Ende zu machen), so sollen auch wir uns mit demselben Gedanken wappnen, daß wer am Fleische leidet, mit der Sünde zu Ende ist (4, 1.). Der Apostel geht also zwar nirgends ausdrücklich darauf aus, seine Leser über Christi Sühnen zu belehren, sondern die Ermahnungen zum christlichen Wandel werden von ihm durch die Hinweisung auf Christi Sühnleiden motivirt, aber gerade dieß zeigt uns in eigenthümlicher Art, wie sehr ihm Christi Sühnen die Seele seines Christenthums geworden war: seine Lebensanschauung, sein Thun und Lassen, deßhalb auch sein Ermahnen, quillt aus dem Blick auf Christi Sühnungswerk hervor.

Man wird hienach sagen müssen, daß wenn Petrus in den Zeiten nach dem Apostelconcil ebenso wie früher der Träger des christlichen Lebens in den palästinenstischen Gemeinden geblieben wäre, jene Verdunkelung des Bewußtseyns um Christi Sühnen, welche der Hebräerbrief bekämpft, nicht hätte entstehen können *).

Blicken wir auf das Gesagte zurück, so ergibt sich, daß man, was die judenchristliche Anschauung des Sühnens Christi betrifft, die verschiedenen Zeiten unterscheiden muß. Anders stand es in der Zeit der ersten Liebe und so lange noch eine große Zahl von Augenzeugen Jesu und seines Todes unter der Gemeinde war, anders, nachdem die erste Liebe abgenommen hatte und Myriaden von Juden herzugetreten waren. Sind es doch fast vier Jahrzehnte, mehr als ein Menschenalter, zwischen Christi Tod und der Zerstörung Jerusalems. Während dieser ganzen Zeit nimmt die Gemeinde am Tempeldienst, also auch an seinen Opfern Theil. Andererseits feiert sie stets das neue Passahmahl, in welchem Jesus das Lamm ist. In der ersten Zeit nun steht zwar die Auferstehung Jesu und die einstige Wiederkunft des Auferstandenen im

*) Vgl. meine Lehre von der Person Christi S. 61 f.

Vordergrund der religiösen Anschauung; aber die Christen wissen, daß der Auferstandene nur darum sterben mußte, damit er nach Gottes Willen das Lamm Gottes werde, und sie erkennen, daß nur, nachdem Israel Buße gethan und die Vergebung der Sünden durch das Blut des neuen Bundes erhalten hat, die Erfüllung der großen Hoffnungen durch die Wiederkunft des Messias möglich ist. Die Theilnahme am Tempeldienst beeinträchtigt den Blick auf Jesu Sühnen noch nicht. In der späteren Zeit scheidet sich die Gemeinde in verschiedene Richtungen. Die eine ist die der Zeloten, welche auch den Heidenchristen das Gesetz aufdringen wollen: selbst diese läugnen nicht die sühnende Bedeutung von Christi Kreuz, aber praktisch gilt ihnen die Gesezeshaltung nebst dem Glauben an Jesu Messianität und Wiederkunft für den Seligkeitsweg. Und zwar nicht bloß aus eigenem Herzensseifer für das Gesetz, sondern auch weil sie hiedurch dem Haß der ungläubigen Juden entgegen wollen. Ihnen gegenüber behaupten die apostolischen Männer die Freiheit der Heiden von dem Gesetz, indem der Mensch nicht durch Gesezeswerke gerechtfertigt werde. Aber die Stellung eines Jakobus und eines Petrus zu Christi Sühnen ist doch nicht dieselbe. Jakobus richtet seinen Blick auf die gerechte Erfüllung (nicht des äußeren aber) des innerlichen Gesetzes, auf den Wandel vor dem Herrn der Herrlichkeit, ohne deshalb durch irgend ein Wort zu verrathen, als ob ihm Christus nicht der Sühner wäre. Wie uns das christliche Leben zu jeder Zeit rechtgläubige Männer zeigt, welche, indem die Sühnung Christi ein integrierendes Element ihrer Ueberzeugung bildet, dennoch im Denken und Reden vor Allem auf die Bethätigung des Glaubens in heiligem Wandel dringen. Dagegen ist Petri Blick am Schlusse seines Lebens ganz auf Christi Kreuz geheftet: all sein Ermahnen nimmt von dem Tode des Gotteslammes die Motive her: er hat zur Entwicklung gebracht, was nach Pfingsten in der Gemeinde eine schwellende Knospe war. Während aber dieser Apostel zur vollen Klarheit christlicher Heilserkenntniß hindurchdringt, sinkt die Masse der hebräischen Christen von der ursprünglichen Fülle der unmittelbaren Glaubensanschauung herab; ihr Christenthum wird, was die Frage des Heilswegs betrifft, dem Judenthum ähnlich, Christi Sühnungswerk verhüllt sich ihren

Augen; durch Haltung des Gesetzes wollen sie auf die Wiederkunft des Messias Jesus sich vorbereiten.

So mannichfaltig, so bewegt zeigt sich dem schärferen Blicke in die neutestamentlichen Urkunden die religiöse Anschauung der Judenchristen zwischen Pfingsten und der Zerstörung Jerusalems. Ein Kenner der Geschichte und des christlichen Lebens wird gestehen, daß diese Mannichfaltigkeit der Erkenntnißstufen, dieses Vorschreiten und Rückschreiten die geschichtliche Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Von der judenchristlichen Entwicklung der Lehre gehen wir über zu dem Apostel der Heiden.

Die erste seiner Reden, gesprochen in dem pisdischen Antiochien, fällt noch vor das Apostelconcil, gegen 2 Jahrzehnte vor die Zeit der petrinischen Briefe.

An Juden gerichtet nimmt sie naturgemäß denselben Gang, wie die Missionspredigten des Petrus nach Pfingsten. Von Davids Samen hat Gott nach der Verheißung dem Israel Jesum als Heiland gebracht. Die Obersten in Jerusalem haben ihn in Erfüllung der Weissagung zum Tod übergeben, Gott hat ihn auferweckt. So sey Euch nun kund, daß durch diesen Vergebung der Sünden verkündigt wird (Apg. 13.).

Nur darin tritt die Eigenthümlichkeit des Paulus hervor, daß er noch beifügt „und von Allem, wovon ihr nicht konntet durch das Gesetz Moses gerechtfertigt werden, wird durch diesen gerechtfertigt Jeder, der glaubt“ (V. 39.). Wir finden nirgends, daß von den Lenkern der jerusalemischen Gemeinde dem mosaischen Gesetze eine Kraft der Rechtfertigung zugeschrieben wurde, beim Apostelconcile wurde sie ihm sogar factisch aberkannt, indem die Heiden des Gesetzes entbunden wurden. Aber ebenso wenig lesen wir, daß die Untüchtigkeit des Gesetzes zur Rechtfertigung vor dem Apostelconcile klar bekannt und nach demselben allseitig anerkannt wurde. Auf keinen Fall liebte man es in Jerusalem, diese Unfähigkeit zur Sprache zu bringen, dagegen Paulus hebt sie sogleich in dieser ersten Rede geffentlich hervor.

Das Zweite, was wir von Pauli Darlegung des Werkes Christi wissen, wird uns von ihm selbst in Gal. 2, 16. erzählt: sein Wort in dem Streite mit Petrus, mit welchem er diesen

zurückruft zu einer von ihm selbst erkannten, jetzt aber im Drange des Augenblicks thatsächlich verläugneten Wahrheit. Ein Jahrzehnt hernach wird diese Wahrheit von Petrus in seinen Briefen durchgängig vorausgesetzt.

Wir dürfen als gewiß achten, daß Pauli vor Juden gehaltene Missionspredigten alle der antiochenischen und also auch den früheren des Petrus im Wesentlichen glichen: die Natur der Sache verlangte es so. Aus der zweiten Reise hebt Lukas hervor, was der Apostel den Israeliten in Thessalonich sagte: es ist wieder dieß, daß der Messias leiden und auferstehen mußte und daß Jesus der Messias sey (Apg. 17, 3.).

Vor den heidnischen Athenern muß der Weg der Rede ein anderer seyn. Den unbekannten Gott verkündigt Paulus; der Schöpfer, der Lenker der Geschichte, von dessen Geschlecht wir sind, will nicht in der Weise der Heiden angebetet werden; er hat die Zeiten der Unwissenheit übersehen, aber nun das Gericht festgestellt durch einen Mann, den er auferweckt hat — —. Nun wollte der Apostel von der Auferstehung Jesu *) und von ihr aus ohne Zweifel von seinem Tode und von der Vergebung der Sünden reden. Also das alte Ziel: nur einen neuen Weg schlägt er zu ihm ein. Aber der Hohn der Hörer läßt ihn nicht zum Ende kommen.

Paulus geht nach Korinth und schreibt von dort aus, wie man annimmt, die Briefe an die Thessalonicher. Nur zweimal wird in denselben des Todes Christi Erwähnung gethan: diese glaubenstreue aber viel verfolgte Gemeinde bedurfte nicht sowohl Verweisung auf den einzigen Grund unserer Gerechtigkeit, als liebevolle Ermunterung im Ausblick auf Christi Wiederkunft und bald eine Warnung vor schwärmerischer Gestaltung ihrer Hoffnungen. — In I. 5, 10. heißt es ohne nähere Bestimmung: Christus ist für uns gestorben, damit wir mit ihm leben sollen. Dagegen in 4, 14.: wenn wir glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist, so wird Gott ebenso auch die Entschlafenen durch Jesum mit ihm führen. In dieser Stelle tritt bei Paulus zum ersten Male die Anschauung hervor, welche zu den Grundan-

*) Vgl. auch B. 18.

schauungen dieses Apostels gehörte, daß der Gang Jesu an den Glaubigen sich wiederholen muß, weil er das Haupt ist und wir die Glieder sind.

Ganz anders als in Thessalonich war der Stand in Galatien. Diesen Gemeinden hatte Paulus bei ihrer Gründung den Gekreuzigten vor die Augen gemalt, aber nun wollten sie durch Gesetzeswerke, durch Beschneidung, durch Festfeiern ihre Rechtfertigung wirken (Apg. 16, 6. Gal. 3, 1; 4, 10; 5, 3. 4.). Um so energischer weist sie der Apostel auf Christi Kreuz zurück. Er beginnt mit dem Gruße dessen, der sich selbst wegen unserer Sünden dahingegeben, damit er uns erlösete von der Fluchverhaftung des gegenwärtigen argen Aeon. Er bezeugt, daß er in seinem Theile nur leben wolle im Glauben des Sohnes Gottes, der ihn geliebet und sich selbst zu unserer Rechtfertigung in den Tod gegeben, und dessen Gnade es ist, kraft deren Gott die Menschen zum Heile ruft (1, 4; 2, 20; 3, 1, 6.). Er beweist den Galatern, wie thöricht das Bauen des Heils auf das Gesetz sey, daraus daß, wer aus den Werken des Gesetzes sey, unter dem Fluche sey, und Christus aus dem Fluche des Gesetzes uns herauskaufen mußte, indem er ein Fluch für uns wurde (3, 13.).

Die letztgenannte Stelle ist von besonderer Wichtigkeit, weil sie neben dem, woraus uns Christus erkaufte, zugleich die Weise bezeichnet, in welcher er uns aus dem Fluche des Gesetzes herauskaufte — „indem er wurde für uns ein Fluch“. Der Fluch des Gesetzes lag auf uns, nun ward Christus zum Fluch für uns, so ist der Fluch des Gesetzes getragen. Hier ist auf's Klarste Christi Eintreten an die Stelle der unter dem Fluche des Gesetzes Befindlichen ausgesprochen. Das *ὡς* wird durch den Zusammenhang zum *ὡς*, wie das deutsche „für“ je nach dem Zusammenhange „zum besten“ oder „an der Stelle von“ bedeutet.

Als den Zweck, zu welchem Christus unsere Löskaufung vom Fluche des Gesetzes vollbrachte, bezeichnet Paulus in 14, a.: „damit den Heiden der Segen Abrahams werde in Christo Jesu“ und als den Zweck des letzteren in 14, b. hinwiederum: „damit wir die Verheißung des Geistes empfangen durch den Glauben.“

Von der göttlichen Bewirkung derselben Absicht ist wieder die Rede in 4, 4—6. Christi Löskaufen derer unter dem Gesetze be-

zweckt nach 5., daß wir die Kindtschaft empfangen, wovon dann (6.) der weitere Erfolg ist, daß Gott den Geist seines Sohnes in die Herzen sendet, welcher Abba ruft. Woraus der Sohn Gottes die unter dem Gesetze loskaufte, wird diesmal nicht ausdrücklich gesagt, aber beim Blicke auf 3, 13. kann man nicht zweifeln, daß es der Fluch des Gesetzes ist. Auch wird nicht ausdrücklich wiederholt, womit er losgekauft hat, sondern nur bemerkt, daß der Sohn zum Zwecke des Loskaufens gesendet wurde „geboren aus einem Weibe, geboren unter das Gesetz“, aber beim Blick auf 3, 13. erhellt, daß die Loskaufung geschehen ist, indem er zum Fluche für uns wurde: um vom Fluche des Gesetzes erreichbar zu seyn, ward er von einem Weibe geboren. Hätte Paulus an unserer Stelle eine Loskaufung nicht vom Fluche des Gesetzes, sondern von den Befehlen desselben, und nicht durch Tragen des Gesetzesfluches, sondern durch sonstige Leistung an das Gesetz gemeint, so hätte er seinen Sinn durch weitere Beifügungen verdeutlichen müssen: da diese fehlen, so ist die zweite Stelle aus der ersten zu erklären. Und dieß um so gewisser, als Paulus (wie schon mit 3, 26—29., so wieder) mit 4, 4—7. zu dem Satze von 3, 14. zurückkehrt.

Wenn es in 3, 13 f. heißt: Christus hat uns losgekauft, damit zu den Heiden der Segen Abrahams komme, so sind bei dem „uns“ nicht bloß die Juden zu verstehen und bei den Heiden des B. 14. die Juden nicht auszuschließen: dieß erhellt aus 14, b., „damit wir die Verheißung des Geistes empfangen.“ Auch in 4, 5 f. wechselt ja der Apostel offenbar unabsichtlich mit dem „wir“ und „ihr“: „damit wir die Kindtschaft empfangen, weil aber ihr Kinder seyd, so hat Gott gesendet den Geist in unsere Herzen.“ Nicht bloß die Juden, sondern auch die Heiden hatten Gottes Gesetz (Röm. 2, 14.), beide waren Uebertreter, also beide unter dem Fluche des Gesetzes, aber auch beide sind von ihm losgekauft. Daß Paulus es so denkt, ist aus 4, 5 f. völlig klar: wie könnte er sonst von dem „wir“ unmittelbar zu dem „weil aber ihr Kinder seyd“ übergehen?

Wie weit verschieden von dem der Galater ist nun wiederum Stand und Bedürfniß der Korinthier! Die Irrthümer und Sünden, welche bei ihnen zu bekämpfen sind, verlangen nicht ein ge-

naueres Eingehen auf Christi Sühnen: sie bedürfen anderer Arznei. Aber um so merkwürdiger ist, wie dennoch der Apostel die verschiedenartigsten Gegenstände, wenn auch nur im Vorübergehen, in das Licht von Christi Sühnen stellt, weil dieß ihm selbst das Licht seines innern Lebens ist. Ist etwa Paulus für Euch gekreuzigt? fragt er den Parteigeist, der sich an menschliche Namen hält (I. 1, 13.). Dann rechtfertigt er die Einfalt seiner Lehrweise dadurch, daß sonst Christi Kreuz kraftlos würde; er wolle nur den Gekreuzigten predigen, sonst Nichts wissen (1, 17. 23; 2, 2.). Christi Sterben für unsere Sünden und sein Auferstehen waren die Hauptstücke dessen, was er vom Herrn empfing, um es mitzutheilen (15, 3.). Die Gemeinde soll den Sauerteig der Sünde ausfegen, weil Christus als unser Passahlamm für uns geschlachtet ist (5, 7.). Ihr seyd theuer erkaufte — ruft er den Corinthiern zu, um sie vor Hurerei, und wieder, um sie vor Menschenknechtschaft zu warnen (6, 20; 7, 23.). Man soll den schwachen Bruder nicht ärgern durch Essen von Gözenopfern, denn Christus ist um seiner willen gestorben (8, 11.). Das Abendmahl ist Verkündigung des Todes Christi, bis daß er kommt (11, 26.).

Noch weniger als die Mißstände und Fragen, von welchen der erste Brief handelt, gibt die persönliche Erörterung zwischen Paulus und der Gemeinde, welche wir im zweiten finden, von selbst Veranlassung, von Christi Sühnen zu reden. Aber der reiche Geist des Apostels erträgt es nicht, bei dem Persönlichen stehen zu bleiben: in Kap. 3, wieder in 5, 1 ff. und dann in 5, 14 ff. slicht er tiefdringende Entwicklungen der heilsamen Wahrheit ein. Die letzte bezieht sich auf die Versöhnung in Christi Tod.

In 14—17. versichert der Apostel, daß sein Wirken ganz aus dem Drange der Liebe Christi fließe (14, a.). Wenn Einer für Alle gestorben, so sey hiervon die selbstverständliche Folge, daß sich Alle betrachten müssen als Gestorbene, als Leute, die keine Ansprüche mehr an das natürliche Leben machen (14, b.). Eben dieß war auch die Absicht des Sterbens Christi für Alle, daß die Lebenden nicht mehr sich leben, sondern Ihm (15.); daher sucht denn Paulus in seinem apostolischen Wirken Nichts für sich selbst (vgl. B. 12. und 13.). Es kann aber auch kein Ansehen der Person mehr bei ihm geben, weil er Alle als Gestorbene betrachtet

(16, a.); in Christo blickt er nicht mehr den Israeliten an (16, b.); in den Christen keine natürlichen Vorzüge, sondern nur die neue Creatur (17.).

Hieran schließt sich in 18. und 19. das Zeugniß des Paulus, wie sein Verhalten ferner bestimmt sey durch das Bewußtseyn, daß es der allerhöchste Gott selber ist, der in Christo die Welt sich versöhnt und den Aposteln den Dienst der Versöhnung übertragen hat.

Weil Christus für Alle gestorben ist (14 f.), so steht Paulus nun da als Botschafter an Christi Statt (20, a.) — und weil Gott es ist, der in Christo die Welt sich versöhnt und der den Aposteln das Amt der Versöhnung übertragen hat, so ermahnt Paulus als Gottes Mund: laßet euch versöhnen mit Gott *) 20, b.

Schon aus diesen Versen lassen sich mehrere Erkenntnisse über die Weise der Versöhnung entnehmen. Bei B. 14. kann man nicht bezweifeln, daß das „für Alle“ gemeint ist = an Aller Statt. Welcher Schluß ist bündiger: „wenn Einer zum Besten Aller gestorben ist, so müssen sich Alle als Gestorbene betrachten“, oder „wenn Einer an der Stelle von Allen ic., so ic.“? Unstreitig der letztere. Wenn Einer an Aller Statt sterben mußte, so sind sie ja Alle Kinder des Todes gewesen: sein Tod ist in ihrem Namen geschehen. — In B. 19. ist gesagt, daß Gottes Versöhnung der Welt in Christo geschah, indem er ihnen ihre Sünden nicht zugerechnet hat: die Nichtzurechnung der Sünden also war es, was Christus vermitteln mußte. Er wird es vermittelt haben, indem er an der Stelle von Allen den Tod erlitt (14.).

Noch bestimmter tritt in 21. die Weise der Versöhnung zu Tag. Dieser Vers hat eben den Zweck, den Grund zu bezeichnen, auf welchem das „laßet Euch versöhnen mit Gott“ beruht. Gott hat einen Tausch zu Stande gebracht: der Sündlose wird für uns von Gott behandelt, als ob er um und um Sünde wäre, damit wir Ungerechte in seiner Gemeinschaft um und um mit einer aus Gott kommenden und vor ihm geltenden Gerechtigkeit angethan werden. Es ist klar, daß das „für uns“ auch hier in „an unserer Statt“ übergeht.

*) In 20. sind die Worte *ὡς τοῦ Θεοῦ-Χριστοῦ* zu einander gehörig und nach *ἡμῶν* ist keine Interpunction zu setzen.

Führt uns Paulus so tief in das Geheimniß der Versöhnung hinein in einem Briefe, dessen Inhalt zunächst nur ein persönlicher ist, so muß im Römerbriefe schon kraft seines Zweckes ein Aufschluß über die Versöhnung erwartet werden. Daß Gerechtigkeit aus Gott im Evangelium geoffenbart wird aus Glauben in Glauben, will der Apostel den Römern vor die Augen stellen (1, 17.). Ueber die Heiden hat sich der Zorn Gottes vom Himmel geoffenbart, auch die Juden haben durch das Gesetz nicht ihre Rechtfertigung zu Stande gebracht (1, 18.—3, 20.), nun aber ist Gerechtigkeit aus Gott an's Licht gebracht, eine geschenkweise Rechtfertigung, geschenkt von Gottes Gnade, aber vermittelt durch die Erlösung in Christo (21—24.). Diesen nämlich hat Gott als Sühnmittel sich dargestellt in seinem Blut, als ein Sühnmittel, welches mittelst des Glaubens dem Menschen giltig wird (25, a.). Die Erweisung seiner Gerechtigkeit in jetziger Zeit war bei dieser Darstellung Gottes Zweck (25, b. und 26, b.). Diese Erweisung der Gerechtigkeit war nothwendig wegen der Vorbeilassung der zuvorgeesehenen Sünden während der Geduld Gottes, welche bisher die Sünden so hingehen ließ (25, c. 26, a. vgl. Apg. 17, 30.). Der Endzweck bei Gottes jetziger Erweisung seiner Gerechtigkeit ist, daß Gott sey gerecht und rechtfertigend den, der aus dem Glauben an Jesum ist (26, c.).

Die Erlösung in Christo ist der Grund, auf welchem Gottes gnädiges Schenken der Rechtfertigung ruht, geschehen aber ist die Erlösung, indem Gott Christum in seinem Blute als Sühnmittel dargestellt hat zur Erweisung seiner Gerechtigkeit.

Im Blute Christi geschieht also die Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit: Christi Blut ist die Sühne, welche Gott zu Stande bringt.

Da Paulus bemerkt, daß die Erweisung der göttlichen Gerechtigkeit wegen der Vorbeilassung der in der Zeit der Geduld geschehenen Sünden nothwendig gewesen, so ist klar, daß unter der Gerechtigkeit die richterliche zu verstehen ist.

Wenn in der Auslegung dieser Stelle eine Unsicherheit zurückbleibt, so ist es nur diese, ob man *ἱλασθηριον* nicht vielmehr mit Sühndeckel zu übersetzen, also an jenen Schemel zu denken habe, welchen Moses auf die Bundeslade legen mußte. Auf diesem

wollte Gott mit Mose zusammenkommen und mit Mose reden von dem Deckel herab zwischen dem Cherubim hervor; ihn mußte der Hohepriester am Versöhnungstage mit Blut besprengen, um das durch Israels Sünde entweihte Heiligthum zu versöhnen. Paulus würde dann sagen, nur der mit seinem Blute besprengte Christus könne, so wahr Gott gerecht sey, die gnädige Gegenwart Gottes bei den Sündern vermitteln; wollte Gott anders als in dem blutenden Christus uns seine Gnadengegenwart fortwähren lassen, so würde es an Erweisung der richtenden Gerechtigkeit fehlen. Die Bedeutung unserer Stelle für Nothwendigkeit und Weise der Versöhnung bleibt also bei dieser Erklärung dieselbe. Aber nirgends stellt sonst die Schrift Christum als das Gegenbild jenes Sühndeckels dar: das Gegenbild des Allerheiligsten ist nach dem Hebräerbriebe vielmehr im Himmel zu suchen, und nicht ist Christus in seinem Blute die Thronstätte sondern er ist mit seinem Blute zu dem himmlischen Throne Gottes aufgefahren (Hebr. 9, 11. 12. 24.).

Nachdem der Apostel in Cap. 4. die Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit durch Abrahams Geschichte besiegelt hat, stellt er in 5, 1 ff. die Lebensgüter der Gerechtfertigten dar. Als deren letztes wird genannt, daß sie sich auch in Trübsal rühmen dürfen der Hoffnung der Herrlichkeit, die Gott geben wird. Daß diese Hoffnung gewiß ist, wird durch Christi Tod bewährt. Christus ist, da wir noch schwach waren, für Gottlose gestorben; dadurch stellt Gott seine Liebe zu uns an's Licht; da wir noch Feinde waren, sind wir Gott durch den Tod seines Sohnes versöhnt: vielmehr werden wir als nun in seinem Blute Gerechtfertigte durch ihn gerettet werden (5, 6—10.). Die einst vollbrachte Versöhnung durch seinen Tod wird dem Glaubenden zur Rechtfertigung in seinem Blute (10, a. vgl. mit 9.). Doch kann Paulus auch letztere als Versöhnung bezeichnen (10, b.), wie denn in 2 Kor. 5, 18. und 19. die Versöhnung als auf Golgatha fertig geworden, sofort aber in 20. als durch den Glauben bedingt erscheint.

Weil so in Christo die Rechtfertigung zum Leben zu Stande kommt, ist er nach 5, 12—21. der Stammvater des Lebens, welcher dem Adam als Stammvater des Todes gegenübertritt. Bei der Ausführung dieser Vergleichung ist aber bemerkenswerth, daß

Christi Sterben hier nicht wieder wie in 3, 25. und 5, 8. als Christo von Gott anferlegtes Leiden, sondern als Gnadenthats, als Gehorsamsthat Christi dargestellt wird. „Die Gnade Gottes und die Gabe ist überfließend gewesen auf die Vielen in der Gnade des Einen Menschen Jesus Christus“ (B. 15.). Christus hat dem Ungehorsam des Adam seinen Gehorsam gegenübergestellt (B. 19.; wahrscheinlich gehört auch *δικαιωμα* in B. 18. hieher). Es ist kein Grund zu der Annahme, daß die Rechtfertigung hier von Paulus auf etwas Anderes gegründet werde als in 3, 25. und 5, 9., wo sie sich gründet auf Christi Blut: daß sich Christus von Gott zum Sühnmittel darstellen ließ in seinem Blut, das ist sein Gehorsam gegen Gott, seine Gnadenthats gegen uns. Wie ja auch in Gal. 1, 4; 2, 20. Christi Leiden als eigene Liebesthat erscheint. Die Gegenüberstellung gegen Adams frei erwählte Unthat ist der Grund, warum in Röm. 5. Christi Blutvergießen als freie That erscheint: wogegen in 3, 25. Gottes Ordnen des Todes Christi hervortritt, weil es sich dort handelt um Gottes Erweisen seiner richterlichen Gerechtigkeit in welchem er Bahn schafft für sein Rechtfertigen.

In Cap. 6. wird der Beweis gegeben, daß diese Predigt von der Rechtfertigung des Glaubenden durch die Gnade nicht zum Bleiben in der Sünde führt. Paulus redet ja zu Getauften, also mit Christo Verwachsenen, also der Sünde Abgestorbenen, zu neuem Leben Erstehenden (2—6.). Nur der Gestorbene ist gerechtfertigt, wer aber mit Christo gestorben, der Sünde abgestorben ist, der wird nun auch in Christo nur Gotte leben (7—14.). Gerade daß wir nicht mehr unter der Sünde, sondern unter der Gnade sind, läßt die Sünde nicht mehr über uns herrschen (14 ff.). Diese Entwicklung veranlaßt 3 Aussprüche, welche für uns von Bedeutung sind. 1) 6, 3.: „Wisset ihr nicht, daß wir Alle, die auf Christum getauft sind, sind auf seinen Tod getauft?“ Christi Taufbefehl erwähnt nichts von seinem Tod. Auch hören wir nirgends, daß die Apostel die Praxis hatten, den Tod Christi bei der Taufe hervorzuheben. Dennoch betrachtet Paulus als feststehende Wahrheit, daß wir getauft seyen auf Christi Tod. Ein merkwürdiger Beweis, wie central ihm für die Heilswirkung Christi Sterben war! Die Taufe wäre bedeutungslos, wenn nicht der,

auf welchen wir getauft werden, für uns gestorben wäre. 2) 6, 10.: „Was Christus gestorben ist, das ist er der Sünde gestorben auf Ein Mal, was er aber lebet, lebet er Gotte.“ Der Apostel beweist hiemit, daß auch die mit Christo Gestorbenen fortan göttlich lebendig seyn müssen. Warum lautet aber sein Ausdruck nicht „daß Christus gestorben ist“, sondern „was Christus gestorben ist“. Der bloße Gleichklang mit „was er lebet“ berechtigte noch nicht zu dieser Ausdrucksweise. Wäre nur der Augenblick des Verschwindens das Sterben, so ließe sich das „was er gestorben ist“, nicht verstehen. Aber der Tod Christi begann früher: auch sein Leben war ein Sterben, weil ein Leidensleben; sein ganzes Leidensleben hat der Ueberwindung der Sünde gegolten. 3) Der Satz in 6, 14., „ihr seyd nicht mehr unter dem Geseze“ wird in 7, 1 ff. erwiesen, und zwar in B. 4. mit den Worten „ihr seyd getödtet dem Geseze durch den Leib Christi, so daß ihr geworden seyd einem Andern, dem der von den Todten auferweckt ist“. Die Tödtung des Leibes Christi tödtet die Menschen dem Geseze, entnimmt sie dem Ehebande mit ihm, übergibt sie Christo zu seinem Eigenthum. Wodurch die Tödtung Christi diese Wirkung hat, wird nicht gesagt, kann aber nach dem Früheren nicht zweifelhaft seyn. Im Blute Christi gerechtfertigt, also vom Fluche des Gesezes losgekauft sind die Glaubigen nicht mehr dem Geseze sondern ihrem Befreier verpflichtet. „Ist Einer für Alle gestorben, so sind sie Alle gestorben, und er ist für Alle gestorben, damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt ist.“ Wie Paulus auch in Röm. 14, 9. 8. sagt, Christus sey dazu gestorben und lebendig geworden, damit er über Todte und Lebendige Herr sey, daher wir lebend und sterbend des Herrn seyen. Das Gesez war der Ausdruck des göttlichen Willens in einem Kreise von Satzungen: nachdem aber der, durch welchen und zu welchem wir geschaffen sind, und welcher insofern das persönliche Gesez ist, Fleisch geworden, ja dieser Gesalbte Gottes zu unserer Loskaufung vom Fluche des Gesezes gestorben ist, so gehen unsere Pflichten in dem Einen auf, daß wir nicht mehr uns leben, sondern Ihm.

Nachdem nun Paulus dargestellt hat die Rechtfertigung des Glaubigen durch die Gnade auf Grund von Christi Blutvergießen

(Cap. 3—5.) und daß diese Ordnung Gottes nicht Freiheit zur Sünde, sondern Freiheit wie vom Gesetze so auch von der Sünde bringe (6. und 7.), so kommt er in 7, 25. und 8, 1. 2. zu dem Schlusse, daß also kein Verdammungsurtheil vorhanden sey für die, welche in Christo sind, weil das Gesetz des Lebensgeistes in Christo sie freigemacht hat von dem Gesetze der Sünde und des Todes. „Denn während es dem Gesetze unmöglich war, die Sünde zu verurtheilen, weil sein Wirken abprallte an der Macht des Fleisches, so hat Gott seinen Sohn gesandt in Ähnlichkeit des Fleisches der Sünde und wegen der Sünde und hat also verurtheilt die Sünde in dem Fleische, damit die Rechtsforderung des Gesetzes erfüllt werde in uns, die wir nach dem Geiste wandeln“ (8, 2—4.). Dieß ist die letzte Stelle des Römerbriefes, welche wir zu betrachten haben.

Sie redet von Verurtheilung der Sünde am Fleische — zunächst dem Fleische Christi — aber von einer Verurtheilung, welche dann die Sünde wirklich ihrer Kraft beraubt, also von Machtlosmachung der Sünde auf gerichtlichem Weg. Dadurch ist uns angedeutet, wie wir die Meinung des Paulus aufzufassen haben. Indem im Blute Christi die Gerechtigkeit Gottes sich erwiesen hat, der Fluch des Gesetzes getragen wurde, ist die gerichtliche Verurtheilung der Sünde geschehen, und indem hierauf die Sendung des Geistes an die zur Kindschaft losgekauften erfolgen konnte (Gal. 3, 14; 4, 6.), ist die Macht des Fleisches durch die höhere des Geistes, das im Fleische wohnende Gesetz der Sünde und des Todes durch das Gesetz des Geistes des Lebens in Christo überwunden worden.

Die Briefe an die Galater, Korinther und Römer fallen in die dritte Missionsreise des Paulus; deßhalb würde uns die Zeitfolge nun zu den Reden des Apostels führen, welche die Apostelgeschichte aus der Zeit der Gefangennahme aufbewahrt hat. Allein nur das Abschiedswort an die ephesinischen Vorsteher enthält einen Ausspruch über Christi Tod, nämlich daß der Herr durch sein Blut die Gemeinde erworben habe zu seinem Eigenthum (20, 28.). Das ist zu vergleichen mit 2 Kor. 5, 14 f. und Röm. 14, 9. In den Vertheidigungsreden zu Jerusalem und Cäsarea war für Darlegung der tieferen Wahrheit keine Gelegenheit: nur

daß der Apostel vor Agrippa bezeugt, daß Leiden und Auferstehen des Messias den Propheten gemäß der Inhalt seines Redens gewesen sey (26, 23.).

Wir gehen also zu den Briefen aus der Gefangenschaft. Der eigenthümliche Zweck des Kolosserbriefs ist in 2, 20. ausgesprochen: seyd ihr mit Christo den Elementen der Welt abgestorben, was laßt ihr Euch Satzungen auflegen, als lebtet ihr noch in der Welt? Schon die Schilderung der Stellung Christi in Gottes Haushaltung, welche Paulus in die Einleitung des Briefes einspricht (1, 13—22.), sieht darauf ab, der Gemeinde zu zeigen, daß wer als versetzt in das Königreich des Sohnes der Liebe diesen hat, in ihm Alles hat. Ist doch sein König der Sohn der Liebe Gottes (1, 13.). Wir haben die Erlösung in ihm (14.), schauen in ihm den unsichtbaren Gott (15, a.). Er ist der Erstgeborene aller Schöpfung, denn durch ihn und zu ihm ist Alles geschaffen und bestehet in ihm (15, b.—17.). So ist er auch der Gemeinde Haupt (18, a.). Wie der Mittler der ersten Schöpfung, die aus dem Nichts gerufen wurde (15, b.—17.), so der der zweiten, die aus dem Tod zum Leben ersteht (18, b.—22.). Denn er ist der Erstgeborene aus den Todten, zuerst erstanden und den Brüdern die Bahn des Lebens öffnend (18, b.; vgl. 1 Kor. 15, 20—22.). Dazu ruht in ihm das Vermögen, theils weil Gott die ganze Fülle der Gottheit in ihm wohnen läßt (19.), theils weil Gott durch ihn das All zurechtegebracht zu sich (20.). — Für unseren Zweck ist aus diesem Abschnitte Folgendes herauszuheben: 1) „in welchem wir haben die Erlösung“, wird von Paulus selbst dahin erklärt, „die Vergebung der Sünden“ (14.). Auf sie kam es also vor Allem an, damit wir Erlöste würden. Sie ist das Erste, was Christus vermittelt hat. Also nicht etwa ein Accidens der von ihm vermittelten Heiligung ist sie, sondern die Voraussetzung für die Heiligung. 2) Damit stimmt zusammen, daß Gott die Zurechtbringung des All zu sich vermittelte, indem er Frieden machte. Das Friedenmachen zwischen Gott und der Welt war der Weg, auf welchem das All, auf welchem auch die gottbeseindeten und gottbeseindenden Kolosser (21.) in das rechte Verhältniß zu Gott zurückgebracht wurden. 3) Den Frieden machte Gott durch das Blut des Kreuzes Christi, in dem Fleischesleibe Christi.

Durch seinen Tod brachte er die Menschen in das rechte Verhältniß zu sich zurück, — warum aber nur dieß der Weg zum Frieden seyn konnte, das wird in unserer Stelle nicht gesagt.

Der Grundgedanke von 2, 9—15. ist ausgesprochen in 10, a. „in Christo habt ihr die Erfüllung mit göttlichem Leben“. Die Fülle der Gottheit wohnt ja leiblich in ihm (9.). Er ist auch aller Engel Haupt: wer braucht den Engeln zu dienen (18.), wenn das Haupt aller Engel ihm die Fülle des Lebens gab? (10.) In ihm habt ihr die rechte Beschneidung, das Absterben von der Sünde (11. und 12 α.). In ihm auch die Erweckung zu seinem göttlichen Leben (12 β.). Die Wichtigkeit dieses Gedankens veranlaßt, daß er in 13 α. (nicht mehr bloß in einem Relativsage wie B. 12., sondern) in einem Hauptsage ausgesprochen wird. In 13 β. wird dann Gottes Lebendigmachen der in Sünden Todten auf sein Vergeben unserer Sünden und dieses in 14 α. auf sein Auslöschen der wider uns seyenden Handschrift begründet, in 14 β. aber letzteres wiederum in einem Hauptsage weiter ausgeführt, wie 13 α. die bekräftigende Ausführung von 12 β. gewesen ist. So ist durch 14. derselbe Christus, in welchem wir das Absterben von der Sünde (11. und 12, α.) und das göttliche Aufleben (12, β. und 13.) haben, als der Mittler der Vergebung unserer Sünden gepriesen. Endlich wird in 15. beigefügt, daß Gott in Christi Kreuz auch die teuflischen Mächte öffentlich zu Schanden machte.

Von der wider uns seyenden Handschrift wird in 14. ausdrücklich bemerkt, daß sie durch die Sagen uns zuwider war*), durch eben solche Sagen, unter welche die Kolosser sich nun wollten jochen lassen (20.). Ähnlich wie in Gal. 3, 13., daß Christus uns loskaufen mußte von dem Fluche des Gesetzes, indem er ein Fluch für uns wurde, die Christen vor der Rückkehr unter das Gesetz verwarnt. Schon das Daseyn von Sagen ist ein Zeugniß wider den Menschen, denn für Kinder gibt es nur das Eine Gebot der Liebe. Die Sagen sind nach 2, 20. nur für die Weltmenschen, daher sie denn auch in Gal. 4, 3. Elemente der Welt genannt werden. Und je mehr Sagen, desto mehr Uebertretung, desto mehr Tod, desto mehr Schuld.

*) τοις δογμασιν gehört zusammen mit ο — ημιν.

Wenn Gottes Vergebung unserer Uebertretungen geschah, indem er die Handschrift, die wider uns war, auslöschte, so muß die Handschrift unsere Schulden enthalten haben. Und wenn die Schuldschrift aus der Mitte genommen wurde, indem Gott sie heftete an Christi Kreuz, so ist klar, daß am Kreuze unsere Schuld bezahlt worden ist. In welcher Weise bezahlt? das ist in unserer Stelle nicht ausgesprochen.

Indem aber Gott an Christi Kreuz für sich die Bezahlung unserer Schuld erwirkte, hat er hiemit zugleich den teuflischen Mächten ihre Gewalt über uns ausgezogen*). Denn die auf uns liegende Schuld war der Stützpunkt ihrer Gewalt. Ganz wie Jesus selbst in Joh. 12, 31. bezeugt, daß indem über die Welt das Gericht ergeht, der Fürst der Welt hinausgeworfen wird. Und diese Abthuung ihrer Gewalt war ein zu Schanden machen der teuflischen Mächte, und zwar ein öffentliches, denn zwar die Menschen, die unter dem Kreuze Christi standen, verstanden diesen Vorgang nicht, aber wohl die heiligen Engel, welche bei Christi Tod so gut als einst bei seiner Geburt zugegen waren, — dazu ist für die Menschen aller Zeiten Christi Kreuz jezt das Zeichen, dessen sie sich wider die Teufel rühmen dürfen.

Wie können nun die Kolosser sich noch in irgend einer Abhängigkeit von der Geisterwelt glauben, da Christi Kreuz der Triumph über die bösen Engel, der erhöhte Christus aber, dem sie angehören, das Haupt der guten Engel ist (10.)?

Der Uebergang von dem „Euch“ in 13 α. zu dem „uns“ in 13 β. und 14. erklärt sich einfach daraus, daß es nicht erscheinen soll, als wollte Paulus nur die Kolosser als in Sünden todt gewesene Menschen behandeln: die communicative Redeweise dringt sich einem demüthigen und weisen Prediger immer wieder auf**). Man darf also nicht meinen, als wollte mit 13 β. ein Uebergang

*) Zu ἀπεκδύσαμενος ist entweder Eph. 1, 23. πληρουμενον oder Röm. 3, 25. προεδετο zu vergleichen. Erstere Stelle beweist, daß man ἀπεκδύσαμενος geradezu transitiv nehmen darf, letztere Stelle zeigt, daß wenn man will, ἀπεκδύσαμενος = sibi exuens stehen kann, wobei sibi wie in Röm. 3, 25. ein Dativ commodi wäre: Gott hat, was er an Christi Kreuz gethan, zu seiner Ehre gethan, wie zur Erweisung seiner Gerechtigkeit so zu seinem triumphirenden Ausziehen der Teufel.

**) Vgl. Röm. 7, 4.

von den Heidenchristen zu den Judenchristen geschehen*), wobei unpassender Weise der Schein entstünde, als ob nur die Judenchristen die Vergebung bedurft und erhalten hätten, welche doch Allen in Christi Erlösung zu Theil geworden (1, 14; 3, 13.). Denn eine Handschrift lag auch wider die Heiden vor und zwar eine Handschrift, die durch die Satzungen wider sie war: sie hatten das Gewissensgesetz und auch dessen Gebote gestalten sich für Weltmenschen zu einer Menge von äußerlichen Satzungen. Auch in Gal. 4. gilt ja, was von Gesetz und Satzungen gesagt wird, zwar zunächst, aber nicht allein vom Gesetze Moses, denn Christi Loskaufung derer unter dem Gesetze macht nach B. 6. auch die Heiden zu Kindern und die Beugung der galatischen Heidenchristen (8.) unter die dürftigen Elemente wird in B. 9. als eine Rückkehr dargestellt.

Wenn es die Sache des Propheten war, aus Offenbarung zu reden, die des Lehrers, das Ergebnis seiner Gnosis vorzutragen**), die des Hirten, den täglichen Bedürfnissen der Gemeinde abzuhelpen, so kann man die Eigenthümlichkeit des Epheserbriefes nicht unpassend so bezeichnen, daß Paulus ihn als Prophet geschrieben habe, während er z. B. in den Korintherbriefen vorherrschend die Hirtenstimme erhebt, im Römer- und Kolosserbrief vorherrschend Lehrer ist. Nicht als fehlte in letzteren Solches, das Paulus nur aus Offenbarung wissen konnte***), aber sie setzen sich bestimmte Zwecke der Lehre oder Ermahnung vor, welche der Apostel in überdachter Weise zu erreichen strebt, dagegen im Epheserbrief hat (wenigstens bis in das 4. Cap. hinein) nicht die Fixirung eines bestimmten Zieles, sondern die Ueberfülle der Seele von Geistesgedanken die Feder geführt. — Sie treibt den Apostel zuerst zu lobpreisender Darlegung der in Christo gegebenen Segensfülle (1, 1—14.). Indem es in diesem Zusammenhange heißt, „Gott hat uns begnadigt in dem Geliebten, in welchem wir haben die Loskaufung durch sein Blut, die Vergebung der Uebertretungen“: so erkennen wir erstens, daß nur Christi Loskaufen der Menschen

*) Gegen Hofmanns Schriftbeweis 1, 304.

**) 1 Kor. 14, 6.

***) Vergl. vielmehr z. B. im 1. Korintherbriefe 15, 23 ff. und 51 ff., im Römerbriefe 11, 25 f., im Kolosserbriefe 1, 15 ff.

durch sein Blut die Gnadenerweisungen Gottes vermitteln konnte, zweitens daß es vor Allem die Verhaftung in Schuld und Strafe ist, wovon eine Loskaufung geschehen mußte. — Wie 1, 7. mit Kol. 1, 14., so ist 2, 13 ff. mit Röm. 7, 4. parallel. Die heidnischen Epheser sind im Blute Christi nahe geworden, denn Er ist der Friede zwischen Juden und Heiden, welcher diese Beiden Eins gemacht und die Zwischenwand des Zaunes abgebrochen hat, die Feindschaft. Nämlich indem er in seinem Fleische abgethan hat das Gesetz der vielen Gebote, welche als schlechtweg befehlende Satzungen dem äußeren Leben Israels das eigenthümliche, den Sinn der Heiden abstoßende Gepräge gaben. Bei diesem Abthun war Christi Zweck, daß er die Zwei schaffe in sich zu Einem neuen Menschen, Frieden zwischen ihnen machend, und zurechtrbringe die Beiden in Einem Leibe vereinigt zu Gott durch das Kreuz, tödtend durch dasselbe die zwischen ihnen waltende Feindschaft. Nicht der Menschen Neuschaffung selbst, auch nicht die Versöhnung selbst konnte aus dem Abthun des mosaischen Gesetzes resultiren, wohl aber daß die anderweitig begründete Neuschaffung und Versöhnung Heiden und Juden zu Einem neuen Menschen machte und sie in Einem Leibe Gott zuführte. Inwiefern aber die Tödtung des Fleisches Christi abthun konnte das Gesetz der Gebote in Satzungen, wird von Paulus nicht ausdrücklich gesagt. Gesah es indem am Fleische Christi der Fluch des Gesetzes sich vollstreckte und hiemit das Gesetz seine Verpflichtungskraft verlor? Daß Paulus an Christi Tragen des Fluches denkt, ist allerdings wahrscheinlich, weil er vom Abthun des Gesetzes am Fleische Christi redet, also an dem, was der Sitz der Sünde ist. Doch konnte die Vollstreckung des Gesetzesfluches an sich die Verpflichtungskraft des Gesetzes noch nicht zu Ende bringen, sondern sie kam zum Ende, weil die verflucht Gewesenen nun rechtlich gehören dem, der für sie zum Fluche wurde. — In Kol. 3, 13. werden die Christen ermahnt, einander zu vergeben, wie auch Christus, dagegen in Eph. 4, 32. wie Gott in Christo ihnen vergeben habe. Das „Gott hat vergeben“ wird dann in 5, 1. „werdet also Nachfolger Gottes als geliebte Kinder“ weiter geführt, das „in Christo“ wird weiter geführt in 5, 2. „wandelt in Liebe, wie auch Christus uns geliebet und sich selbst für uns hingegeben hat

als Opfer und blutiges Opfer Gotte zum süßen Geruch". Christi eigene Liebesthat ist es also, kraft deren Gott in ihm uns vergeben konnte. Sie bestand darin, daß er sich für uns Gotte zum Opfer in den Tod gegeben. Und dieses freie Opfer der Liebe war Gotte ein süßer Geruch. Dieses letzte ist es besonders was die Eigenthümlichkeit unserer Stelle bildet.

Da wie der Brief an Philemon so auch der an die Philipper auf das Versöhnungswerk Christi nicht Rücksicht nehmen, so bleiben uns nur noch die Pastoralbriefe übrig welche wegen der Unsicherheit ihrer Abfassungszeit eine chronologische Einreihung schwierig machen. In Tit. 2, 14. sagt Paulus, daß Christus sich selbst für uns gegeben habe, um uns von aller Ungerechtigkeit zu erlösen, wobei nicht näher ersichtlich wird, wodurch sein Tod unsere Herzen von der Macht der Sünde befreit. In 1 Tim. 2, 5. wird die Allgemeinheit des göttlichen Erlösungswillens durch die Einheit Gottes und die Einheit des Mittlers zwischen Gott und den Menschen begründet, die Mittlerthätigkeit Jesu aber in 6a. dahin beschrieben, daß er „sich selbst als Gegen-Lösegeld für Alle gegeben habe". Die Dahingabe seines Lebens ist der Preis womit er die Herausgabe aller Menschen aus der Haft erseht.

Sämmtliche Stellen des Paulus werden sich unter die nachfolgenden Gesichtspunkte ordnen lassen. Christus hat uns losgekauft von dem Fluche des Gesetzes, von der Verpflichtung für das Gesetz, von der Macht der Sünde, von der Macht der teuflischen Mächte.

Und zwar ist es die Loskaufung vom Fluche des Gesetzes, woraus jede andere Befreiung sich verstehen läßt. So die Befreiung von der Verpflichtung für das Gesetz. Weil der Fluch des Gesetzes von uns genommen ist, so kann das Gesetz der Gebote in Satzungen seine Ansprüche auf unseren Gehorsam nicht mehr fortsetzen, vielmehr gehören wir nun rechtmäßiger Weise dem, welcher uns mit seinem eigenen Leben losgekauft hat, und uns treibt statt des Gesetzesstehens der Geist des Sohnes Gottes, welcher den Losgekauften gegeben ist (Gal. 4, 4—7. 2 Kor. 5, 14 f. Röm. 7, 4; 14, 9.). Ebenso ist die Befreiung von der Macht der Sünde vorhanden durch die Loskaufung von des Gesetzes

Fluch, eben weil dem Losgekauften der Geist der Kindschaft zu Theil wird, welcher freudig thut was dem Vater gefällt, oder weil die dem Ehejoch des Gesetzes Entnommenen in die Ehe mit dem Auferstandenen getreten sind, woraus ein Fruchttragen für Gott entspringt, ein Absterben für die Sünde und Aufleben für Gott (Röm. 8, 3. Tit. 2, 14. Gal. 3, 13 f. 4, 5. 6. Röm. 7, 4; 6, 3—11.). Nicht minder ist die Befreiung von dem Fluche des Gesetzes eine Befreiung von des Teufels Macht, denn nur die Scheidung der Verfluchten von dem lebendigen Gott ist es, was den teuflischen Mächten ihre Gewalt über den Menschen leiht.

Dagegen läßt sich die Befreiung vom Fluche des Gesetzes nicht auch umgekehrt ableiten aus der Befreiung von der Verpflichtung für das Gesetz oder von der Sünde und des Teufels Macht: für eine solche Ableitung gibt keine Stelle des Paulus einen Anhaltspunkt. Sie wird vielmehr ausgeschlossen, indem der Apostel in Kol. 1, 14. und Eph. 1, 7. die in Christo geschehene Loskaufung kurzweg als Vergebung der Sünden erklärt, so daß also diese, folglich die Befreiung vom Fluche die Seele der Freiheit ist.

Die Loskaufung von dem Fluche des Gesetzes aber ist geschehen, indem Christus für uns ein Fluch geworden ist. Gott hat ihn für uns zur Sünde gemacht. Er hat seine Gerechtigkeit erwiesen, indem er Christum als Sühnmittel darstellte in seinem Blut.

Gott hat Solches gethan: Christus ist geschlachtet als das Passahlamm.

Andererseits war es aber Christi eigener Gnadenwille gegen uns, kraft dessen solches geschehen ist. Christus hat uns geliebet und sich selbst für uns dargegeben. Sein Leiden war eine freie Gehorsamsthat gegen Gott. Und diese freie That des Gehorsams gegen Gott, der Gnade gegen uns, war Gotte ein Opfer zu lieblichem Geruch.

Die Versöhnungslehre des Hebräerbriefs hat ein so eigenenthümliches Gepräge, daß auch, wer den Paulus für seinen Verfasser hält, eine gesonderte Behandlung derselben billigen muß.

Dieses Sendschreiben stellt die Allgenugsamkeit Christi dar, um die hebräischen Christen zu bewegen, daß sie mit ungetheiltem

Herzen im Glauben an Ihn ihre Seligkeit schaffen, insbesondere nicht ferner durch die Anhänglichkeit an jüdisches Gesetz und Opfer oder durch die Furcht vor ihren Volksgenossen das Herz halbiren lassen. Zu diesem Zwecke wird in 1, 5. bis 2, 18. Christi Erhabenheit über die Engel; in 3, 1. bis 4, 13. seine Erhabenheit über Moses; in 4, 14. bis 10, 18. die Vollkommenheit seines Priesterthums dargethan.

Schon die einleitenden Worte in 1, 1—4., welche in kurzen Zügen die Majestät Christi zusammenfassen, erwähnen, daß er „eine Reinigung unserer Sünden gemacht hat“ und zwar „durch sich selbst“. Doch ist hier noch nicht zu sehen, weder was unter dieser Reinigung zu verstehen, noch wie er dieselbe durch sich selbst zu Stande gebracht.

Die Vergleichung Christi mit den Engeln 1, 5—14. führt in 2, 1—4. zu der Ermahnung, auf das von ihm dargebotene Heil mit höchstem Ernste zu achten, da ja schon das durch Engel geredete Wort nicht ungestraft durfte übertreten werden; in 2, 5 ff. aber wird das Gesagte durch die Beifügung verstärkt, daß auch die zukünftige Welt nicht den Engeln, sondern dem Menschen Jesus von Gott untergethan sey. Und sehen wir Jesu für jetzt noch nicht Alles untergethan, so ist doch seine tiefste Erniedrigung bereits verwandelt in Herrlichkeit, indem der unter die Engel erniedrigt Gewesene gekrönt ist, gekrönt gerade wegen seines Todesleidens, welches er für Alle schmecken sollte (8. und 9.). Seine Vollendung durch Leiden war gottgeziemlich, weil der Heiligende und die von ihm geheiligt werden aus Einem Stamme sind; nennt er sie schon durch den Mund der Propheten seine Brüder, seine Kinder, so hat er nun ihr Fleisch und Blut angenommen, um durch seinen Tod abzuthun den der die Macht des Todes über sie hatte und die von Todesfurcht Gefnechteten frei zu machen. Ohne Gleichwerden mit seinen Brüdern hätte er gar nicht den barmherzigen Sinn gewinnen können, aus welchem ein treues Verwalten des Priesterthums zur Sühnung der Sünden entspringt, selbst versucht durch's Leiden hat er erst den Sinn, der den in Versuchung Stehenden hilfreich wird (10—18.).

So benützt der Verfasser schon die erste Gelegenheit, um die hebräischen Christen von ihren Bedenken an dem Todesleiden des

Messias frei zu machen. Christus wird von ihm bezeichnet als der Heiligende, dann als der Hohepriester gegenüber von Gott zu sühnen die Sünden des Volks; es wird gesagt, daß er durch seinen Tod abgethan habe den, der die Gewalt des Todes hatte. Aber wie er die Sühnung vollbrachte, in welcher Weise sein Tod zur Ueberwindung des Todesfürsten wurde, wird noch nicht ausgeführt.

Die Vergleichung Christi mit Moses kommt nicht auf Jesu Sühnen zu reden, dagegen folgt nun von 4, 14. an die Entwicklung seines Hohenpriesterthums.

Sie beginnt mit der Aufforderung: da wir einen großen Hohenpriester haben, welcher durch die Himmel gegangen ist, laßet uns festhalten am Bekenntniß! Schon in 1, 3. war ja gesagt, daß der Sohn nach vollbrachter Reinigung unserer Sünden sich gesetzt habe zur Rechten der Majestät in der Höhe. Aber ehe dieses, daß Christus ein durch die Himmel gegangener Priester ist, näher entwickelt wird, fällt vorerst darauf der Blick, daß er ein Hoherpriester ist, welcher mit unseren Schwachheiten Mitleiden haben kann, weil er versucht ist in allen Stücken wie wir (4, 15. bis 5, 3.) und daß er nicht durch eigene Anmaßung, sondern durch göttliche Berufung Hoherpriester geworden ist (5, 4—6.). Jenes Mitleiden hat er gelernt und dieser Berufung Gottes ist er seinerseits entgegengekommen, indem er in den Tagen seines Fleisches Bitten und Flehen an den, der ihn konnte vom Tode retten, mit starkem Geschrei und Thränen geopfert und Erhörung aus der Angst gefunden hat, denn so hat er auf dem Leidenswege den Gehorsam gelernt, die Vollendung erreicht und ist nun nach erreichter Vollendung für Alle, die ihm gehorchen, geworden Ursäcker ewigen Heils, denn Gott hat den also Vollendeten begrüßt als Hohenpriester nach der Ordnung Melchisedeks (7—10.). In diesen letzten Worten hat sich der Verfasser zurückgewandt zu dem Hindurchgegangenseyn durch die Himmel, mit dessen Hervorhebung er in 4, 14. begonnen hatte.

Doch kann eine nähere Entwicklung dieser hohen Wahrheit nicht geschehen, ohne daß die Herzen der Leser durch ernstern Zuspruch zuvor bereitet worden (5, 11. bis 6, 20.). Mit 6, 20. steht dann der Apostel wieder bei dem Punkte, den er entwickeln will. „Jesus ist in's Allerheiligste für uns eingegangen,

indem er nach der Ordnung Melchisedek's Hoherpriester geworden ist in Ewigkeit."

Nun folgt in Cap. 7. zunächst der Nachweis, inwiefern Melchisedek sich eignete, Vorbild des Priesterthums Christi zu seyn; ohne Vater und Mutter, ohne Anfang und Ende des Lebens steht er in der Schrift da als Priester in Ewigkeit und indem er den Abraham segnet und von ihm den Zehnten empfängt, beweist er seine Erhabenheit über das priesterliche Geschlecht, welches aus Abrahams Lenden sproßt (B. 1—10.). Dann wird den hebräischen Christen gezeigt, wie aus dem Ausspruche des Psalm 110. hervorgehe, daß durch das levitische Priesterthum keine Vollendung zu Stande komme: wie könnte sonst die Schrift einen Priester nach Melchisedek's statt nach Aaron's Ordnung weissagen und zwar einen solchen, welcher in Ewigkeit Priester, also ganz andern Wesens seyn werde, denn die levitischen? (B. 11—19.) Und zwar beweist der feierliche Schwur, mit welchem dieser Priester der Zukunft im Psalme verkündigt wird, daß er eines besseren Bundes Bürge ist, denn die levitischen (20—22.). Die Ausführung dieser letzten Punkte ist so gehalten, daß sie schon übergeht in die Darlegung dessen, wodurch das Priesterthum Christi das Gegenbild Melchisedek's ist: mit 7, 23. aber ist der Verfasser völlig bei diesem Ziele seiner Entwicklung angelangt.

Während die Vielheit der levitischen Priester dadurch zu Stande kommt, daß einer nach dem andern stirbt, so hat dagegen Christus, weil er in Ewigkeit bleibt, ein unvergängliches Priesterthum (B. 23—25.). Er ist nun endlich der Hohepriester, welcher unserem Bedürfnisse entspricht, weil sein Inneres heilig, fehlos, fleckenlos, vom Wesen der Sünder geschieden und weil er höher als die Himmel geworden ist (B. 26.). Kraft seiner Heiligkeit hat seine Einmalige Selbstopferung ewige Giltigkeit und steht er den Priestern des Gesetzes, die voll Schwachheit waren, gegenüber als der für ewig vollendete Sohn (27. und 28.). Und weil er höher als die Himmel geworden ist oder weil er sich zur Rechten Gottes gesetzt hat, so ist er der priesterliche Pfleger des himmlischen Heiligthums (8, 1 f.).

Dieser letzte Punkt ist dem Verfasser die Hauptsache bei seiner Ausführung (8, 1.). Je schwerer es dem natürlichen Herzen wird,

freudig zu vertrauen auf einen Messias, der als Missethäter von der Erde verstoßen wurde*), desto energischer muß unser Apostel hervorheben, daß wenn der Messias auf Erden wäre, er gar nicht Priester wäre, denn die priesterliche Verwaltung des irdischen abbildlichen Heiligthums ist ja in der Leviten Hand (4. und 5.). Christus hat einen bessern Priesterdienst, wie er des besseren von Jeremias geweissagten Bundes Vermittler ist (6—13.). Das Heiligthum, worein der levitische Hohepriester geht, ist von weltlichem Stoff, Christus ist nicht in ein mit Händen gemachtes Heiligthum eingegangen, sondern in den Himmel selbst, um für uns zu erscheinen vor Gottes Angesicht. Der levitische Hohepriester geht jedes Jahr in's Allerheiligste, weil das Thierblut, mit welchem er hineingeht, niemals die Sünden wirklich hinwegnimmt, Christus ist Einmal für immer mit seinem eigenen Blute in das Heiligthum eingegangen, nachdem er eine ewige Erlösung gefunden hat (9, 1—10, 18.).

Dies sind die Grundzüge des Entwicklungsgangs.

In zwei Abschnitte zerfällt das priesterliche Walten Christi, in das Walten auf Erden und in das himmlische. Eben wie das Thun Aarons am Versöhnungstage ein doppeltes war, das eine außerhalb des Zeltes vor dem Altar, das andere im Allerheiligsten.

Christi Priesterthum im Himmel beginnt mit seinem Erscheinen vor dem Angesichte Gottes für uns bei seiner Himmelfahrt. Er tritt mit seinem Blute in das obere Heiligthum, dessen irdisches Abbild das Allerheiligste der Stiftshütte ist, zu jener Thronstätte Gottes, innerhalb deren hernach Johannes in der Apokalypse das geschlachtete Lamm erblickt, in die herrlichste Offenbarungsstätte der göttlichen Heiligkeit. Daß er hier erscheinen darf mit seinem Blute, ist Gottes feierliche Anerkennung seines Versöhnungswerkes, wie der Eintritt Aarons in's Heiligste der Stiftshütte, wo die Gegenwart Gottes war, die göttliche Anerkennung von Aarons Sühnopfer enthielt. Zugleich mußte Aaron durch die Sprengung des Blutes das Heiligthum reinigen von den Befledun-

*) Vgl. Joh. 12, 34. : wir haben gehöret aus dem Gesetz, daß der Messias bleibt in Ewigkeit.

gen, die ihm durch sein Stehen in der Mitte eines sündigen Volks erwachsen sind. Auch diese Reinigung der irdischen Abbilder fand nach 9, 23. bei Christi Eintritt in den Himmel ihr himmlisches Gegenbild. „Es war nothwendig, daß die Abbilder des Himmlischen mit Thierblut gereinigt wurden, das Himmlische selbst aber mit besseren Opfern.“ Warum die Reinigung des Himmlischen erforderlich war, und wie sie geschah, spricht der Apostel nicht aus, aber wenn die Gegenwart von Sündern beim irdischen Heiligthum diesem Befleckung brachte, so würde der Eintritt von Sündern in den Himmel dem himmlischen Heiligthum Befleckung bringen, und gegen diese wird es gereinigt, indem des Menschensohn mit seinem Blute für seine Brüder in den Himmel geht.

Das Erscheinen Christi vor dem Angesichte Gottes mit seinem Blute, um sich Gotte als das Opfer darzustellen, ist ein Einmaliges, wie sein Leiden und Blutvergießen nur Einmal geschehen ist, 9, 24—26., aber dann folgt sein immerwährendes Fürbitten für uns, auf welchem sein gänzliches Retten der Sünder beruht: um der fortwährenden Fürbitte willen ist sein priesterliches Walten im Himmel unvergänglich, 7, 24. 25.

Unser Idealismus meint wohl der Ehre des Apostels die Versicherung schuldig zu seyn, daß dieses Treten Christi vor das Angesicht Gottes, dieses Reinigen des himmlischen Heiligthums, zuletzt wohl auch das Fürbitten Christi nicht für Wirklichkeit gelten, sondern nur die Einkleidung von Ideen seyn wolle. In der That ist es aber nicht die Vernunft sondern das Vorurtheil, welches vor den Realitäten der himmlischen Welt eine Scheue hat. Wenn Christi Sühnen auf Erden Wirklichkeit ist, warum nicht auch das Darstellen seiner Sühnung in der oberen Welt? Wie die Feier der Menschwerdung durch eine Erscheinung der Engel auf Erden, so war die himmlische Feier der Rückkehr des Sohnes und der Anerkennung seines Sühnungswerkes das Gottgeziemliche.

Das priesterliche Thun Christi auf Erden bestand in seiner Opferung. Schon das Emporsenden des Gebets und Flehens zu dem, der ihn von dem Tode retten konnte, wird in 5, 7. ein Opfern genannt; προσφέρειν ist nach 5, 1. und 8, 3. der solenne Ausdruck für die priesterliche Darbringung. Das Ende seines Flehens war ja in Gethsemane nicht dieses „laß den Kelch an

mir vorübergehen" vielmehr „nicht wie ich will, sondern wie du willst, — ist's nicht möglich, daß dieser Kelch an mir vorübergehe, so geschehe dein Wille." Und die Erhörung, welche ihm zu Theil ward, war nicht die Rettung vom Tode, sondern die Rettung „von der Angst." Deshalb war sein Beten das vor Gott und in Gottes Kraft geschehende Ringen des Geisteswillens mit dem Naturwillen, bis der Naturwille aufgeopfert war. In dem „starken Geschrei und den Thränen" machte sich der Todesschmerz des sterbenden Naturwillens Luft. Das Aufopfern ist aber das rechte Opfern: ein unter tiefem Schmerze der Natur geschehendes Darbringen des Eigenthums. Dieser Opferung des Willens folgte dann die des Leibes nach 10, 10. Uns Menschen wird oft nur die Opferung des Willens auferlegt, das Gut selbst aber, zu dessen Opferung der Wille sich hergeben mußte, hernach dennoch gelassen; Christus mußte nicht bloß willig werden, sein Leben aufzuopfern, sondern es kam zur Darangabe seines Lebens selbst. Umgekehrt müssen wir Menschen bisweilen unser Liebstes hergeben, und meinen es geopfert zu haben, ohne daß das Hergeben ein Opfern war, denn es war nur ein Müssen, unser Wille war nicht darin; bei Christus aber ist dem Opfern des Leibes das Opfern des Willens vorangegangen, daher sein Dargeben des Lebens ein wirkliches Opfern war. Eben deshalb kann in 9, 14. gesagt werden, daß Christus sich selber Gotte geopfert habe. Er hat ja nicht nur seinen Willen, sondern auch sein Leben, und er hat nicht nur sein äußeres Leben, sondern in seinem Leben seinen Willen Gotte dargebracht. Und zwar hat er sich als einen Fehllosen Gotte dargebracht, weil das Leben, welches er darbrachte, ein heiliges Leben war. Und zwar hat er sich Gotte geopfert durch ewigen Geist. Zwar war es das menschliche Mitleid, in eigener Erfahrung unserer Schwachheit von ihm gewonnen, woraus der treue, priesterliche Sinn erwuchs, der ihn zum Sühnen unserer Sünden trieb 2, 17., aber dieses nun so menschlich schlagende Herz war der Geist des ewigen Sohnes, der um unsertwillen Fleisch und Blut an sich genommen hat 2, 14. Und eben auf dieser Ewigkeit seines Geistes beruhte sein Recht zum Priesterthum. Nicht aus Levi's, sondern aus Juda's Stamm ist Jesus gekommen, so daß ihm das gesetzliche Recht

zum Priesterthum zu fehlen schien, aber anstatt des „Gesezes fleischlichen Gebotes“ gab ihm „die Kraft seines unauflöslichen Lebens“ die Berechtigung 7, 14. 16.

Auch Jesu himmlisches Darstellen seines auf Erden dargebrachten Opfers wird Opfern genannt 9, 25; 8, 3. b. vgl. mit 4. Ja es kann scheinen, als wäre dem Apostel das himmlische Thun des Hohenpriesters wichtiger als das irdische. Nennt er es ja doch die Hauptsache seiner Ausführung, daß wir einen Hohenpriester haben, der sich zur Rechten der Majestät gesetzt habe, und sagt, daß Christus, wenn er auf Erden wäre, gar nicht Priester wäre 8, 1. 4. Gleichwohl ist gewiß, daß die Sühnung geschehen ist nicht erst durch das, was im Himmel, sondern durch das, was auf Erden geschah. Denn die Reinigung unserer Sünden war nach 1, 3. schon geschehen, als sich der Sohn zur Rechten Gottes setzte, die ewige Erlösung nach 9, 12. schon gefunden, als er in's Heiligthum gieng. Aber was würde uns dieses Sühnopfer Christi auf Erden nützen, wenn es im Himmel nicht anerkannt würde? Die göttliche Anerkennung desselben aber ist geschehen, indem Christus sein vergossenes Blut in das obere Heiligthum bringen durfte. Wie die Wirkung des alttestamentlichen Thierblutes zur fleischlichen Reinigung dem Eintritt des Hohenpriesters in's weltliche Heiligthum entsprach, so entspricht dem Eintritt Christi in's himmlische Heiligthum, daß dieser Hohenpriester die „zukünftigen“ Güter, die Güter der zukünftigen Welt, die himmlischen, ewigen uns erworben hat *). Und die Betonung dieser Bedeutung von dieses Priesters Eingang in den Himmel war gegenüber von den hebräischen Christen um so nöthiger, je schwerer sie sich in die Hinwegraffung des Messias von der Erde finden konnten.

Aber worauf beruhte nun eigentlich die Kraft des Golgothaopfers zur Sühnung der Sünden? Eine ausdrückliche Antwort gibt uns der Apostel nicht, aber aus 9, 14. leuchtet sie hervor. Mit 13. und 14. wird begründet, daß Christus wahrhaftig eine

*) Vgl. 9, 1: κοσμικον. 13: σαρκος κασαροτητα. 11: μελλοντων αγαθων. 2, 5: οικουμενην μελλουσαν. 6, 5. 4: δυναμεις μελλοντος αιωνος, δωρεας επουρανιου.

ewige Erlösung gefunden hat, (12): er hat sich ja durch ewigen Geist fehlos Gotte dargebracht. Auf der Fehlosigkeit des Dargebrachten und darauf, daß ewiger Geist die treibende Seele der Darbringung war, beruht ihre Kraft, ewige Erlösung zu stiften. Christus hat Gotte ein Opfer von unendlichem Werthe geopfert. Am nächsten verwandt ist das Paulinische: er hat sich selbst für uns dargegeben, als Gabe und blutiges Opfer, Gotte zum süßen Geruch Eph. 5, 2.

Wäre in 9, 28. zu übersetzen „Christus Einmal geopfert um Vieler Sünden auf sich zu nehmen,“ so würde auch diese Stelle über die Weise, wie Christi Opferung sühnend ward, einen Aufschluß geben. Und zwar denselben, wie 1. Pet. 2, 24. und Gal. 3, 13: sein Tragen unserer Last wäre unsere Befreiung von unserer Last. Allein dieß kann nicht wohl der Sinn dieses Ausspruchs seyn, weil hier das *προσεवेχθηαι* dem *ανεβεχθαι* vorangeht, wogegen das „auf sich Nehmen der Sünden“ dem Geopfertwerden vorangehen müßte. Es ist also zu übersetzen: „um Vieler Sünden hinwegzunehmen.“ Das Wort besagt so viel, wie in 26 *αφετηνω*.

Wir kommen zu den Johanneischen Schriften. Zunächst zu den Visionen, welche der Apokalyptiker empfangen hat.

In der ersten stellt sich ihm Jesus dar in der Königsge-
stalt, 1, 13 ff. Aber schon hier hören wir Jesu Wort: ich war todt und siehe, lebendig bin ich in die Ewigkeiten der Ewigkeiten und habe die Schlüssel des Todes und des Hades empfangen 1, 18; — durch den Tod hindurch ist Christus der Fürst des Lebens und Herr des Todes geworden. Sogleich bei der zweiten Vision, bei der Eröffnung des versiegelten Buches, sieht Johannes dann ein „Lamm wie geschlachtet“ 5, 6. Und von nun an schaut er ihn fast immer als Lamm, hört ihn so nennen und nennt ihn selber so: 3. B. 6, 1; 7, 9; 14, 1; 21, 9. Das geschlachtete Lamm hat die Menschen Gotte erkaufte in seinem Blute; durch dieses Blut wird der Verkläger besiegt; vor der Anbetung des Thieres kann sich nur bewahren, dessen Name von Gründung der Welt her im Lebensbuche des geschlachteten Lammes geschrieben steht; in diesem Blute muß seine Kleider waschen, im Lebens-

buche des Lammes geschrieben stehen, des Lammes Namen auf der Stirne tragen, wer zur Seligkeit eingehen will. 5, 9; 14, 4; 12, 10 f.; 13, 8; 7, 14; 21, 27; 14, 1. Stehen vor dem Throne des Lammes, dem Lamme folgen, wohin es geht, von ihm zum Lebenswasser geleitet werden, an seinem Hochzeitmahle theilnehmen, ist unsere Seligkeit; daß das Lamm des himmlischen Jerusalems Tempel und Leuchte ist, und daß sein Thron darin steht, ist die Herrlichkeit der neuen Stadt, 7, 9; 14, 4; 7, 17; 19, 9; 21, 22. 27; 22, 3. Die Ueberwinder singen das Lied Moses und des Lammes: Moses Gesegesernst und des Lammes Liebe bis in den Tod ist es, woraus ihre Psalmen quellen 15, 3. Jesus ist also der Heiland, weil er das Lamm ist. Aber nicht bloß dieß, auch seine königliche und richterliche Herrlichkeit ruht auf diesem Grund, denn so rufen ihm vor seiner Eröffnung der sieben Siegel die vierundzwanzig Ältesten zu: würdig bist du zu nehmen das Buch und aufzuthun seine Siegel, weil du geschlachtet bist, und uns Gotte erkauft hast in deinem Blute 5, 9. Die Eröffnung der Siegel ist der himmlische Hintergrund der Gerichte, die über die Erde kommen, bis Alles vollendet ist: daß Jesus die Siegel öffnet, bezeichnet ihn als den, der zur Rechten Gottes sitzt, in den Wolken des Himmels kommt, alle Macht im Himmel und auf Erden empfangen hat; dieser Königsmacht ist er aber würdig geworden, weil er geschlachtet ist. Wie für Gott, so hat er auch für sich selbst uns erkauft in seinem Blut 14, 4. (vgl. Röm. 14, 9.). Auch die viel tausend Engel rufen: würdig ist das Lamm, das geschlachtet ist, zu nehmen Macht, Reichthum u. 5, 12. 13. Wie aber die Seligkeit der Seligen darin ruht, daß Jesus das Lamm ist, so ergibt sich für die Verdammten eben daraus auch eine Verschärfung des Gerichts, weil sie den, der um ihretwillen geschlachtet ward, verworfen haben: sie rufen den Bergen zu, bedeckt uns vor des Lammes Zorn 6, 16. — Kurz, daß unsere Seligkeit, Jesu Königsmacht, sein Richterernst in seinem Geschlachtetseyn ruht, ist der Grund, warum Jesus in diesen Visionen der göttlichen Gerichte und Rettungen so vorherrschend als das Lamm erscheint. Jesu Sühnen ist die Wurzel unseres Heils, der Weltgeschichte, sogar seiner Königsmacht.

Dem Inhalte der Visionen entsprechen die Prädikate, welche Johannes in dem Gruße an seine Leser 1, 5. Christo beilegt: „Gnade sey mit Euch und Friede von Jesu Christo, dem treuen Zeugen“ — die Offenbarung dessen, was in Bälde geschehen soll, ist ein aus dem treuen Herzen Jesu entsprungenes Zeugniß, — „dem Erstgeborenen der Todten und dem Fürsten der Könige der Erde“ — durch den Tod hindurch ist Jesus der Bahnbrecher des Lebens und der erhabene Herrscher geworden, — „der uns geliebet und gelöset hat von unseren Sünden in seinem Blute und uns gemacht hat zu einem Königthum, zu Priestern Gotte und seinem Vater,“ — das geschlachtete Lamm ist der Grund unseres Heils.

Nach der Taufe hatte der Täufer Jesum erkannt und seinen Jüngern gezeigt als das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt, das waren die Anfänge der neutestamentlichen Offenbarung; zwei Menschenalter hernach naht sich die Offenbarung ihrem Abschlusse in den Visionen dessen, der einst des Täufers Jünger gewesen war, und der Visionen Mittelpunkt ist der Jesus, welcher als das Lamm der Heiland und der König ist; es ist derselbe, welcher den erhöhten Jesum als das Lamm erblickt, und der uns des Täufers Wort erzählt „siehe das ist Gottes Lamm.“

Eben dieser stand unter Jesu Kreuz, als die Soldaten den Missethättern zu beiden Seiten des Kreuzes die Beine brachen: „als sie aber zu Jesu kamen, da sie sahen, daß er schon gestorben war, brachen sie ihm die Beine nicht, sondern einer der Soldaten stieß mit einem Speer in seine Seite, und sofort kam Blut und Wasser heraus.“ 19, 33 f. Und dieß war dem Johannes noch nach zwei Menschenaltern so wichtig, daß er seiner Erzählung beifügt: „der es gesehen hat, hat es bezeuget und sein Zeugniß ist wahrhaftig und er weiß, daß er Wahrheit sagt, auf daß auch ihr glaubet.“ B. 35. Den Grund aber, warum ihm diese Thatsache so große Bedeutung hat, gibt er dahin an, „denn dieses ist geschehen, damit die Schrift erfüllet werde, es soll ihm kein Bein zerbrochen werden, und wiederum, sie werden sehen, in wen sie gestochen haben.“ B. 36 f. Durch das Verhindern des Zerbrechens der Beine Jesu hat ihn Gott bezeugt als das Passahlamm, an welchem nach 2 Mos. 12, 46. kein Bein zer-

brochen werden durfte. Der, welcher den erhöhten Jesum erblickt hat als das geschlachtete Lamm und welcher allein unter den vier Evangelisten das Wort des Täufers erzählt „siehe das ist Gottes Lamm,“ ist zugleich der Einzige, welcher die Nichtzerbrechung der Beine durch die Soldaten aufbewahrt hat. Das ist einer der merkwürdigen Verbindungsfäden zwischen der Apokalypse und dem vierten Evangelium. Auch die Wichtigkeit, welche der Speerstich bei dem Evangelisten hat, erhält in der Apokalypse neues Licht: indem letztere ihre praktische Bedeutung für die Leser 1, 7. in dem Worte zusammenfaßt: „siehe er kommt mit den Wolken und sehen wird ihn jedes Auge und welche ihn durchstoßen haben, und es werden über ihn klagen alle Geschlechter der Erde, ja, Amen.“

Dieselben Anschauungen kehren wieder im ersten Briefe. In 4, 9. lesen wir: darin ist erschienen die Liebe Gottes unter uns, daß Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt gesendet hat, damit wir durch ihn leben sollen: aber sofort in 10.: darin steht die Liebe, nicht daß wir Gott geliebet haben, sondern daß er uns geliebet hat und gesandt seinen Sohn als Sühnung für unsere Sünden. Die Liebe Gottes führt uns also durch den Sohn zum Leben indem sie durch ihn Sühnung stiftet. So auch in 2, 1. 2.: wir haben einen Fürsprecher bei dem Vater Jesum Christum, und er ist die Sühnung für unsere Sünden. Das entspricht der Benennung Christi als des Lammes. Fragt man, für wessen Sünden die Sühnung geschehen sey, so rufen die 24 Ältesten in Apokalypse 5, 9. „würdig bist du zu öffnen die Siegel des Buches, weil du uns Gotte erkaufst hast in deinem Blute aus jedem Geschlecht und Zunge und Volk und Nation,“ wie denn auch die unzählige Schaar vor Gottes Thron und vor dem Lamm nach 7, 9. aus allen Völkern und Stämmen und Nationen und Zungen ist; vom Täufer berichtet Johannes das Wort, das ist das Lamm Gottes, welches trägt die Sünde der Welt 1, 29., Johannes selbst spricht in I, 2, 2. er ist die Sühnung nicht allein für unsere Sünden, sondern auch für die der ganzen Welt. In 3, 5. kann nach Sprache und Zusammenhang übersetzt werden entweder: „er ist erschienen, auf daß er unsere Sünden trage,“ oder „er ist erschienen, auf daß er unsere Sünden weg-

nehme," denn *αἰεὶν* kann beides bedeuten und beides ist ein gleich ernstes Motiv zum Eifer in der Heiligung, aber die Erinnerung an das „Lamm Gottes" in der Apokalypse und an das Lamm Gottes, welches der Welt Sünde trägt, im Evangelium rath auch hier zu der Auslegung, „auf daß er trage," denn des Opferlammes Sache kann nicht zunächst das Wegnehmen, sondern nur das Tragen der Sünde seyn. Dem Tragen soll dann freilich auch das Wegnehmen folgen.

Wie in Apok. 12, 10 f. die Besiegung des Verflägers durch das Blut Christi verkündigt wird, so heißt es in 1. Joh. 2, 12.: ich schreibe euch, daß vergeben sind die Sünden wegen seines Namens. Das Gewöhnliche ist aber in der Apokalypse, daß beides zugleich, die Tilgung der Schuld und die Tilgung der Sünde selbst als Wirkung von Christi Blut erscheint. So in 5, 9 f. „du hast uns Gotte erkaufte in deinem Blute und Gotte gemacht zu Königen und Priestern; in 14, 4. „diese sind erkaufte von den Menschen als Erstling Gotte und dem Lamm;" in 7, 14 „sie haben gewaschen ihre Kleider und helle gemacht in dem Blute des Lammes;" in 1, 5 f. „Gnade und Friede von dem, der uns gelöset hat aus unsern Sünden in seinem Blute und Gotte zu Priestern gemacht." Dieser Zusammenfassung von beiderlei Wirkung des Blutes Christi entspricht in 1 Joh. 1, 7. „das Blut Christi reiniget uns von jeder Sünde," denn hier wäre Beides willkürlich, sowohl wenn man nur an die Reinigung von der Schuld, als wenn man nur an die Reinigung von der Sünde selbst denken wollte. Wie denn in B. 9. Beides dem redlichen Bekenntniß der Sünde verheißen wird.

Daraus, daß Jesus nicht mit Wasser allein, sondern mit Wasser und Blut gekommen ist, erhellt nach 1 Joh. 5, 6., daß er wahrhaftig der Sohn Gottes und der Christus ist: die Sühnung war ja der Weg zum Leben (vgl. 4, 9 f.), sie that dem Gewissen noth. Das entspricht der apokalyptischen Lobpreisung Christi als des Lammes, welches geschlachtet ist: in seinem Blute sind wir erkaufte, in seinem Blute wird der Verflägers bestegt, werden die Kleider hell. Ja, weil das Blut Christi nach dem eben Bemerkten nicht bloß erscheint als das, was die Schuld, sondern auch als das, was die Sünde selber tilgt, also auch die Wirkung des Wassers

hat, so dürfen wir sagen, daß nur, weil Jesus mit Blut gekommen ist, er mit wirksamem Wasser gekommen ist, während der Täufer, weil er nicht mit Blut, sondern nur mit Wasser kam, auch nicht mit wirksamem, sondern nur mit sinnbildlichem Wasser kam und nur hinweisen konnte auf den, welcher taufen werde mit heiligem Geiste (Ev. 1, 33.). Andererseits ist aber das Getilgtwerden nicht bloß der Schuld, sondern auch der Sünde selbst von solcher Wichtigkeit, daß Johannes, um Beides als die Wirkung Jesu zu bezeichnen, neben dem Blut das Wasser noch besonders nennt, „dieser ist gekommen mit Wasser und Blut; drei sind, die da zeugen, der Geist und das Wasser und das Blut“ (6. und 8.).

Paulus ist hienach der Erste, welcher die Worte Christi über seinen Versöhnungstod zu lichtvoller Entwicklung bringt, und für Alles, für Jesum selbst, für Gott und die Menschheit, für Vergangenheit und Zukunft den Tod Jesu zum Ausgangspunkt seiner Betrachtung nimmt. Es ist sein Heidenapostolat, mittelst dessen ihn der Herr zu dieser Weise der Betrachtung führt. In Jesu Sühnung liegt ja die Möglichkeit für die Heiden, den heiligen Geist zu empfangen, in des sterbenden Jesus Erkaufung der Menschheit zu seinem Eigenthum die Freiheit vom mosaischen Geseze. So veranlaßt sein Beruf für die Heiden, daß das Verhältniß des Todes Jesu zum Geseze, Jesu Tödtung durch das Gesez, dessen Fluch er trägt, und des Gesezes Tödtung durch Jesu Tod eine Grundanschauung des Paulus wird, welche bei den übrigen Aposteln in dieser Form nicht wiederkehrt. Ferner ist dann die Gegenüberstellung Christi und des Gesezes die Ursache, warum Paulus schärfer als Alle die genugthuende Kraft von Christi Tod, die Erweisung der Gerechtigkeit Gottes in Christi Sterben und deshalb die stellvertretende Bedeutung desselben ausspricht: das Gesez fordert sein Genüge, der gerechte Gesezgeber fordert für das Gesez dieses Genüge, nur indem der Gerechte an der Stelle der Ungerechten an seiner Person die Gerechtigkeit Gottes sich erweisen läßt, kann es zu dieser Genüge kommen.

• Es ist in den fünfziger Jahren, im dritten Jahrzehnt nach Christi Tod, daß der Galater- und Römerbrief diese Wahrheiten

mit der schärfsten Bestimmtheit zur Geltung bringen. Wenige Jahre hernach stellt der Hebräerbrief den Tod Jesu als das Geistesopfer dar, dessen Vorbild der alttestamentliche Thieropferdienst ist. Wir werden später sehen, daß dieß nicht eine anderweitige Anschauung, sondern die andere Seite der vollen Wahrheit ist, daher denn die Versöhnungslehre des Hebräerbriefs keineswegs einen Grund abgibt, ihm die paulinische Abfassung abzuspochen. Ist er dennoch nicht von dem Apostel selbst geschrieben, so haben wir ein Zeugniß an ihm, wie reich in den sechsziger Jahren die Anschauung der Gemeinde von Christi Tod geworden war.

Die johanneischen Schriften, deren Abfassung an das Ende des Jahrhunderts fällt, fügen nicht eine neue Betrachtung des Todes Jesu hinzu, aber sie preisen — und die Apokalypse voran — mit höchster Innigkeit das „Gotteslamm“ und machen es zum Mittelpunkt.

Blicken wir aber von der apostolischen Lehre auf die des Herrn Jesu selbst zurück, so ist merkwürdig zu sehen, wie die apostolische Lehre doch nur Entwicklung, Anwendung der eigenen Worte Jesu ist.

Die Hauptstellen des ersten Briefes Petri (1, 18 f. und 2, 24.) finden ihre Wurzel in Matth. 20, 28., in Jesu Verweisung auf Jesajas 53. und in der Beziehung des Abendmahls auf das Passahmahl. Aus derselben Wurzel ist Johannis Anschauung Jesu als des Gotteslammes hervorgewachsen. Zu Pauli Ausführung, daß in Jesu Tod der Fluch des Gesetzes getragen sey, ist zwar in keinem Worte des Herrn unmittelbar der Text gegeben. Wenn aber in Christi Sterben ein Gericht über die Welt ergangen ist (Joh. 12, 31.), indem Jesus als Zeuge der Gerechtigkeit Gottes am Kreuze hieng (3, 14.), so ergibt sich hieraus die Erkenntniß, daß der sterbende Jesus den Fluch des Gesetzes erlitten hat, denn die Nichthaltung des göttlichen Gesetzes muß es seyn, um deren willen die Welt dem Gerichte verfallen ist oder die Gerechtigkeit Gottes sich bezeugen muß. Daher denn auch das paulinische „Gott hat ihn dargestellt als Sühnmittel in seinem Blut zur Erweisung seiner Gerechtigkeit wegen der Vorbeilassung der zuvor geschehenen Sünden während der Geduld Gottes“ (Röm. 3, 25 f.) nichts anderes als eine Entwicklung der in Joh. 3, 14.

und 12, 31. angedeuteten Wahrheit enthält. Auch daß die Verpflichtungskraft des Gesetzes in Christi Tod erloschen sey, spricht Christus selber nicht aus, aber er stellt die Liebe als die Summa des Gesetzes und er stellt sich selbst seinen Jüngern als den Mittelpunkt für ihre Liebe dar und er läßt sie seinen Tod als den höchsten Erweis seiner Liebe, als die höchste Verpflichtung zum liebenden Gehorsam erkennen. Die ganze Lehrweise Jesu ist so geartet, daß sobald in der Lebensentwicklung der Gemeinde das Verhältniß zum Gesetz zur Verhandlung kommt, die paulinischen Sätze als dem Sinne Jesu allein entsprechend sich zur Geltung durchringen müssen. — Allein selbst die Lehre des Hebräerbriefts von dem Tode Jesu als der priesterlichen That des Geistesopfers ist von dem Herrn selbst vorangedeutet: „ich heilige mich selbst für sie“ — sein Sterben ist eine Aussonderung, Weihung seiner selbst an Gott. — Die Worte Jesu enthalten also in der That dem Keime nach das ganze Gewächs der neutestamentlichen Sühnungslehre. Ja der Gesichtspunkt der Verherrlichung Gottes durch Christi Sterben tritt bei den Aposteln nicht mehr so bedeutungsvoll hervor, wie in den Aussprüchen Christi selbst. Und eben dieser Gesichtspunkt ist es doch, von welchem die verschiedenen Momente der neutestamentlichen Sühnungslehre als von ihrer Wurzel entsprossen und in welchen sie wieder als in ihre Spitze zusammenlaufen. Es war die Sache der durchschauenden einheitlichen organischen Erkenntniß des Sohnes Gottes, den göttlichen Gedanken der Sühnung in der höchsten und doch allumfassenden Einsicht auszusprechen, während das menschliche Erkennen und Weissagen *ἐκ μεσους* ist.

Von den Grundelementen der christlichen Gottesidee.

Eine Abhandlung aus der speculativen Theologie

von Dr. phil. J. B. Hanne,

Pastor zu Salzhemmendorf im Kalenberg'schen.

Der Begriff der speculativen Theologie wird bald im engeren, bald im weiteren Sinne genommen. Im weiteren Sinne begreift die speculative Theologie das gesammte, von der christlichen Gottesidee einheitlich beherrschte und aus ihr genetisch abgeleitete System aller christlichen Ideen und Wahrheiten in sich, mögen dieselben nun überwiegend dem Gebiet des (den Eingang in's Reich Gottes [die Wiedergeburt] vermittelnden) Glaubens, oder aber dem Umfange der (das sittliche Leben im Reich Gottes erfüllenden) Liebe, oder endlich dem Bereich der (auf die zukünftige Herrlichkeit des Reiches Gottes prophetisch hinweisenden) Hoffnung angehören. In dieser weiteren Bedeutung kann die speculative Theologie nun eine zweifache Grundrichtung einschlagen. Sie kann sich nämlich entweder überwiegend auf apriorischem Boden bewegen, indem sie die Grundprincipien für die Kosmologie, Anthropologie, Christologie und Pneumatologie aus der sich explicirenden christlichen Gottesidee ableitend den historischen Stoff und die concreten Verhältnisse des Reiches Gottes und der Kirche nur den allgemeinsten Umrissen nach berücksichtigt. Auf diese Weise entsteht die theologische Principienlehre, über welche bereits im ersten Hefte dieser Jahrbücher ein geweihtes Wort zu lesen war. Oder sie steigt in die Fülle der durch das lebendige Schriftwort vermittelten und normirten Glaubenserfahrung herab, um den Glaubensinhalt, der sich zugleich zur sittlichen Liebestraft und zur Prophetie der Hoffnung aufgeschlossen hat, von den drei Brennpunkten des allgemeinen (apostolischen) christlichen Bekenntnisses aus systematisirend und wissenschaftlich organisirend zu durchdringen, und zwar dergestalt, daß sich die allgemeinen Principien durch diese Organisation bis zur Unmittelbarkeit der christlichen Anschauung verlebendigen, und schon die Keime des Praktischen und Erbaulichen in sich vorbilden:

so entsteht die systematische Theologie im gewohnten Sinne, die, je nachdem sie mehr die Glaubensthatfachen als solche, oder die christliche Liebesthat, oder endlich die prophetischen Aussagen der Hoffnung zu ihrem Inhalte hat, sich als Dogmatik, als Ethik, oder als Eschatologie gestaltet, wenn sie nicht etwa alle drei Grundrichtungen des christlichen Wesens zu einem wissenschaftlichen Gesamtorganismus verarbeitet, wie Nitzsch wieder den Anfang damit gemacht hat.

Die speculative Theologie im engeren und engsten Sinne beschränkt sich dagegen auf die Lehre vom Wesen Gottes als solchem, ohne die auch in ihrem Heiligthume schon ansehnenden Keime der Kosmologie, Anthropologie, Christologie u. in ihren weiteren Organisationstrieben zu verfolgen. Sie hat es demnach mit dem Lehrgehalt des ersten christlichen Glaubensartikels zu thun, aber auch nur nach dessen erster Abtheilung, welche eben die Lehre vom Wesen Gottes begreift, während die zweite Abtheilung desselben sich um die Lehre vom Werk Gottes bewegt und so die theologische Kosmologie, Anthropologie und Providenzlehre erzeugt.

Die Lehre vom Wesen Gottes gliedert sich dreitheilig, nach den drei apriorischen Gesichtspunkten des was, daß und wie Gott sey. Die Beantwortung der Frage: was (für ein Wesen) Gott sey, oder welche innerliche Anschauung wir uns als Christen, vermöge unseres, durch die Thatfache der Offenbarung Gottes in Christo bedingten und aus der Wiedergeburt resultirenden christlichen Gottesbewußtseyns, vom Wesen Gott zu bilden haben, ergibt die Lehre von der christlichen Gottesidee; der Nachweis aber, daß Gott als ein solcher Gott, als welchen wir Christen ihn denken, auch wirklich sey, oder daß die christliche Gottesidee objective Realität habe, vollzieht sich in den Beweisen für das Daseyn des göttlichen Wesens; endlich die Frage: wie Gott als dieses bestimmte Wesen, d. i. als dreieiniges persönliches Wesen im Unterschiede von und in Beziehung auf die geschaffenen Wesen, zu denken sey, erzeugt die Lehre von den Eigenschaften Gottes.

Somit hat die gegenwärtige wissenschaftliche Arbeit, indem sie sich auf die speculativ-dogmatische Betrachtung und Entwicklung der christlichen Gottesidee beschränkt, die erste von den drei

Grundlehren der speculativen Theologie im engsten Sinne zu ihrem Inhalte. Nun bringt es aber die durchgreifende Gliedbaulichkeit der speculativen Wissenschaft mit sich, daß dieselbe, um immer mehr ein möglichst getreues, ideales Nachbild der gliedbaulichen Totalität alles Seyenden darzustellen, in jedem höhern oder niedern Theilganzen ihres unendlich systematisirten und articulirten Inhalts einen Focus bildet, worin sich die Grundbestimmungen aller bezüglichlichen Sphären des Wissens reflectiren. Wie daher die Lehre vom Wesen Gottes, als die Centrallehre der ganzen Theologie, in keinem ihrer Theile und Momente ohne beständige Beziehung auf die Lehren der Kosmologie, Anthropologie, Christologie u. für unser wissenschaftliches Denken wahrheitsgemäß und den trocknen Schematismus der Abstraction überwindend, zu Stande kommen kann, so müssen auch in jedem einzelnen ihrer drei Theile die Grundideen der beiden übrigen überall mit anklingen, nur daß sie in jedem Theile mit andern Modificationen von einem andern Gesichtspunkte aus auftreten. Demnach hat sich die Lehre von der Idee Gottes überall, auch auf die Grundbestimmungen der Lehre vom Daseyn und von den Eigenschaften Gottes, sey es grundlegend, sey es aufnehmend und zusammenfassend, von ihrem eigenthümlichen Focus aus zu beziehen, und ebenso verhält sie sich zu den Grundlehren der theologischen Kosmologie, Anthropologie, Christologie u. s. w., indem sie sowohl das Ergebniß derselben sich vorschauend voraussetzt und zu Prämissen für ihre eigene weitere Vertiefung macht, als sie selbst neue tiefere Reime für jene Lehren aus sich erzeugt. In Wahrheit hat also eine speculative Entwicklung der christlichen Gottesidee das ganze Gebiet der gesamten speculativen Theologie, von ihrem specifischen Gesichtspunkt aus, zu durchschauen. Dabei ist es aber ihre specifische Aufgabe, auf das theologische Grundprincip der gesamten speculativen Theologie selbst analytisch zurückzugehen, sich in den Apriorismus desselben innerhalb des christlichen Gottesbewußtseyns zu vertiefen, um von der letzten, durch sich selbst gewissen Voraussetzung des Glaubens und Wissens aus, sodann endlich zur höchsten Synthese der christlichen Gottesidee fortzuschreiten.

Das christliche Gottesbewußtseyn, welches sich seinen concentrirtesten Ausdruck in dem Bekenntniß des apostolischen Symbols zu dem Glauben an Gott den Vater, den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, gegeben hat, indicirt mit dieser Aussage sofort zwei Bestimmungen, die es in allen Glaubenskämpfen und durch alle theoretischen Formationen hindurch als die beiden, sowohl von einander unterschiedenen als auch gegenseitig aufeinander bezogenen Elemente seiner, durch Offenbarung gegebenen, Gottesidee unverrückt und kräftiglich gewahrt hat, während es sich jederzeit durch das dialektische Verhalten derselben zu einander im Elemente des theologischen Denkens zu immer weiterer Vertiefung in die ureinheitliche und voreinheitliche Wesenstiefe Gottes angeregt fühlte.

Das christliche Gottesbewußtseyn findet sich zur Objectivirung dieser zwei Grundelemente der Gottesidee in seinem Nachdenken genöthigt, indem es sich das zwiefache Verhältniß Gottes zur endlichen Welt vom Glauben aus zum Bewußtseyn bringt. Denn es schaut Gott an als ein Wesen, welches einerseits, insofern es sich als den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden erhält, durch sein eigenes absolutes Fürsichseyn und Insichseyn von der endlichen Welt unterschieden und unendlich über sie erhaben ist; welches aber andererseits auch, sofern es sich nicht nur als göttliche Macht und Weisheit, sondern als erlösende Gnadenfülle in der Welt offenbart, und sich durch Christum mit der gläubigen Menschheit in das lebendige, innige Verhältniß vom Vater und Sohn gesetzt hat, die Welt wesentlich durchwohnt. Die Elemente der christlichen Gottesidee sind somit die Transcendenz und Immanenz Gottes. Indem aber die theologische Reflexion auf das gegenseitige dialektische Verhältniß dieser beiden Elemente im Denken und für das Denken eingeht, schreitet die Betrachtung noch zu einer dritten Voraussetzung in der Idee des göttlichen Wesens, welche das Auge des Glaubens ohne alle Reflexion, in unmittelbarer Zuversicht, als die Idee der Persönlichkeit Gottes anschaut. Erst aus dem Gesichtspunkt dieser letzten Voraussetzung ergibt sich dann auch die tiefere und concretere Auffassung der beiden Grundelemente der christlichen Gottesidee, sowie ihr synthetisches Verhältniß zu einander.

Wir haben also in dieser Abhandlung zunächst das Element der unendlichen Ueberweltlichkeit oder Transcendenz, sodann das Element der Immanenz oder Innenweltlichkeit Gottes durch Reflexion auf die Aussage des christlichen Gottesbewußtseyns an der christlichen Gottesidee herauszuheben und näher zu bestimmen, um zuletzt drittens, durch die Reflexion auf das Verhalten beider zu einander, den Uebergang zur Idee der absoluten Persönlichkeit Gottes zu gewinnen.

I. Die Transcendenz Gottes.

1) Die Eigenthümlichkeit des christlichen Gottesbewußtseyns beruht in der durch geschichtlich fortschreitende Offenbarung vermittelten innerlichen Anschauung und Gewißheit (*πραγμάτων ἐλεγχος οὐ βλέπομένων*), daß das Seyn dieser sinnlichen Welt, mit Inbegriff des eigenen, unwiedergeborenen Ichs, wie in seiner Erscheinung wandelbar und vergänglich, so in seinem Ursprunge an sich selbst durchaus zufällig und unselbstständig sey (1 Kor. 7, 21. 2 Kor. 4, 16. Hebr. 11, 3.) und daß dagegen dem göttlichen Wesen allein das Seyn in ewiger und wesenhafter Weise zukomme (1 Tim. 6, 16.).

Der Anfang dieser, das Bewußtseyn der unendlichen Erhabenheit Gottes über die endliche Welt vermittelnden Offenbarung fällt, nach den Postulaten des religiösen Glaubens, womit die Zeugnisse der ältesten Traditionen übereinstimmen, mit dem Beginn der Menschheit in eins zusammen, und es ist somit eine für das religiöse Denken unabweisbare Voraussetzung, daß das erste Erwachen des Ichs, d. i. der Act der Differenzirung seines Welt- und Selbstbewußtseyns, Hand in Hand gegangen sey mit einer dem kindlichen Standpunkte der Stammeltern angemessenen, etwa durch einfache symbolische Theophanien vermittelten, objectiven Offenbarung des göttlichen Geistes. In Folge der steigenden Macht der Sünde gingen die Nachklänge dieser geschichtlichen Offenbarung immer mehr verloren. Indessen erkennt eine tiefer eindringende, nicht durch rationalistische Vorurtheile präoccupirte Geschichtsforschung noch einzelne Reste dieser Nachklänge auch auf dem Gebiete der ältesten Profangeschichte z. B. in den Traditionen der Arier, aus denen sich auch die monotheisti-

schen Reminiscenzen nicht nur der alten Parfen und Inder, sondern in weitem Abständen, auch der äthiopischen und altägyptischen Priesterstaaten, der germanischen und skandinavischen Völker, sowie die orphischen Elemente des vorhomerischen Zeitalters in Griechenland herzuleiten scheinen, wie denn die Herkunft aller dieser Völker noch in einzelnen unverkennbaren, wenn auch dunkeln Zügen auf den Urstiz der Menschheit in dem paradiesischen Hochlande Mittelasien, dem Airjana der Zendschriften, zurückweist (vergl. Ritter's Vorhalle der europäischen Völkergeschichte 1820, Baur's Symbolik und Mythologie 1824, 1. Thl. S. 238 ff.). Während nun aber mit dem allmählichen Verflingen dieser ursprünglichen Offenbarung im Bewußtseyn der zerstreuten Völkerstämme sich immer dunkler und mächtiger das Heidenthum mit seiner fleischlichen Denkweise und mit der Versangenheit seines getrübten Gottesbewußtseyns in den negativen Naturmächten entwickelte, und während so die späteren Völker und Individuen an der, auch ihrem religiösen Ahnen und Fühlen (mittelft des Logos) immanenten, aber verdunkelten Gottesidee (Joh. 1, 5.) das ureinheitliche Element und Princip der Ueberweltlichkeit nach und nach ganz aus dem Auge verloren, so daß sie in ihrer durch Verwechslung des Symbols mit der Idee entstandenen Naturvergötterung immer mehr in jenes unstäte Schwanfen zwischen Pantheismus, Dualismus und Polytheismus geriethen, über das sich nur einzelne priesterliche und prophetische Geister bei einzelnen heidnischen Culturvölkern mehr oder weniger wieder erheben (Zoroaster, Confucius, Pythagoras, Sokrates, Platon): so gewann zufolge der göttlichen Heilsökonomie, vermöge welcher Gott die volle Offenbarung seines Wesens in Christo nicht nur in negativer, sondern auch in positiver Weise, von gewissen geschichtlichen Entwicklungsknoten aus providentiell vorbereitete, das göttliche Offenbarungsprincip (der als $\gamma\omega\gamma$ wirkfame $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$) die Werkstatt seiner, der Ensarkosis und dem $\alpha\nu\alpha\kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\alpha\iota\omega\sigma\alpha\sigma\theta\alpha\iota\ \tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \epsilon\nu\ \tau\omicron\psi\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ zustrebenden Enthüllung in dem Volke der Verheißung und des Gesetzes, bei den ersten Söhnen Abrahams, des Vaters der Gläubigen. Hier war es nun aber vor Allem das Element der Transcendenz und einheitlichen Geistigkeit Gottes, das sich, im Gegensatze zu der

materialistischen Verdampfung und polytheistischen Zersplitterung der heidnischen Weltanschauung, im Gottesbewußtseyn des Volkes Israel, von Stufe zu Stufe, bis zu dem Höhepunkt der Prophetie hinauf, immer klarer und völliger abspiegelte. Daß der hebräische Volksgeist bei dieser, durch seine Geschichtsstellung bedingten, vorherrschend religiösen, d. i. durch objective Offenbarung bestimmten Haltung hinsichtlich der Entwicklung seines Weltbewußtseyns, und eben deshalb nicht nur in den Regionen des bürgerlichen und politischen Lebens, sondern auch in den Leistungen der Kunst und des weltlich vermittelten Wissens, hinter den Culturvölkern des Heidenthums zurückblieb, lag in der Natur der geschichtlichen und noch dazu durch die Sünde getrübbten Entwicklung, wonach die, in der ureinheitlichen Idee des Menschheitsganzen potentiell enthaltenen Pole, bevor sie sich auf dem Höhepunkte der Entwicklung zu allseitiger Harmonie vereinheitlich zusammenschließen konnten, erst innerhalb der verschiedensten Stadien in einseitigen Richtungen hervortreten mußten. Genug, daß das hebräische Volk sich so recht als das Sonntags- und Gottesvolk in der Vorbereitungs- und Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes darstellt, und daß es als solches für die fortschreitende Offenbarung der absoluten Einheit Gottes und der unendlichen Erhabenheit seines Wesens über die Welt schon früh ein offenes Auge gehabt und den tiefsten Ausdruck gefunden und bleibend ausgeprägt hat. Wir müssen es im eigentlichsten und tiefsten Sinne als die That Gottes selber betrachten, daß dieses wunderbare Volk, von seinen Stammvätern her, so geleitet und bereitet worden ist, daß es allmählig in den reinsten Repräsentanten seiner Entwicklung zu dieser Tiefe der innern Empfänglichkeit gelangte, vermöge welcher es das Grundelement der objectiven Offenbarung Gottes in seiner Subjectivität ungetrübt zu reflectiren vermochte *). Das alttestamentliche Gottesbewußtseyn enthält in Wahrheit den reinsten und unmittelbarsten

*) Vergleiche die tief eingehende Entwicklung bei Ewald über den Grundgedanken des Jahwethums, eine Entwicklung, die allerdings in ihrer historischen Haltung mehr nur den subjectiven Proceß der Erhebung Mose's zur Idee der reinen Geistigkeit Gottes als den principiell bedingenden objectiven Offenbarungssact Gottes selber in Betracht zieht. Ewald's Geschichte Moses 2c. 1853 S. 143 ff.

Ausdruck für das, im menschlichen Bewußtseyn sich reflectirende, transcendente Element der absoluten Gottesidee; und wie dasselbe darum der geschichtliche Ausgangspunkt für das christliche Gottesbewußtseyn geworden ist, so hat auch die christliche Theologie bei ihren Reflexionen über das Element der göttlichen Transcendenz immer wieder auf diese alttestamentliche Grundlage zurückzugehen, und die Wahrheit ihrer begrifflichen Bestimmungen an dieser ewig gültigen Gottesthat zu messen, während umgekehrt die historische und speculativ-theologische Kritik die geschichtliche und göttliche Wahrheit der alttestamentlichen Offenbarung selbst zu erhärten hat. Und in der That, je tiefer man sich in den göttlichen Erziehungsplan, welcher als Pädagogie auf Christum hin dem Entwicklungsgange der vorchristlichen Heilsökonomie zu Grunde liegt, hineindenkt, desto gewisser wird man darüber, daß man es bei den Zeugnissen und Anschauungen der Patriarchen und Propheten über Gott und sein Wesen nicht mit subjectiven Visionen künstlich erzeugter oder krankhaft hervorbrechender ekstatischer Zustände, noch mit Resultaten des mühsamen discursiven Nachdenkens, sondern mit höheren Erlebnissen, mit Schauungen und Empfängnissen objectiver Gottesoffenbarung zu thun hat. Wir müssen zugestehen, daß es der objective Gottesgeist, d. i., der in den Tiefen jedes menschlichen Ichs von Gott aus sich bethätigende Logos selber war, der die Seelen dieser Seher in unmittelbarster Weise durchleuchtete und durchtönte. Wir haben aber, um es denkbar zu machen, wie dieß Phänomen nur bei diesem einen vorchristlichen Volke in solcher bleibenden und fortschreitenden Weise vorkommt, anzunehmen, daß der hebräische Volksgeist von Gott selber übergeschichtlich zu dieser einzigen, die tiefste religiös-sittliche Activität einschließenden und herausfordernden Passivität und Contemplativität ersehen und veranlaßt, und durch seine ganze geschichtliche Entwicklung immermehr disponirt worden ist; so daß der hebräische Volksgeist im göttlich gedachten Organismus des werdenden Menschheitsganzen auf geistigem Zeugungsgebiete dieselbe durchgreifende, überwiegend passive Bestimmtheit und ideelle Empfänglichkeit, bis zu dem Wendepunkte des eintretenden Vollalters der Menschheit (wo nicht ist Mann oder Weib, Jude oder Grieche) überkommen hat, wie das Weib auf natürlichem Zeugungsgebiete. Vermöge dieser ihrer

Stellung im Menschheitsganzen fühlten sich die Propheten, diese reinsten Träger des israelitischen Volksgeistes und seiner großen vorchristlichen Mission, in den wichtigsten und heiligsten Lebensmomenten mit wunderbarer Gewalt über sich selbst und ihre sündlich getrübbte Naturschranke momentan hinausgerückt, um unter heiligem Erbeben das unmittelbare Wort Gottes in ihren Seelen zu empfangen. Und was nun die Erzväter, sammt Mose und den Propheten, in solchen Momenten übersinnlicher Entzückung und Schauung, von Gottes überweltlicher Wesenheit in entsprechenden Symbolen zu schauen bekamen und wofür ihnen auch der Sprachausdruck sich mit innerer Nöthigung aufdrängte, das hat der Sohn Gottes, der dieß, in den Propheten überwiegend objectiv erregte und ekstatisch hervorbrechende Gottesbewußtseyn zur freien, ruhigen und sittlich vollendeten Vereinheit mit seinem Selbst- und Weltbewußtseyn in sich vermittelte, als ewig gültiges Gotteswort bestätigt. Darum geht das christliche Bewußtseyn in religiöser Nöthigung mit seinen Aussagen über Gottes Transcendenz beständig auf die alttestamentlichen Grundlagen in dieser Beziehung zurück, und hat sich von jeher auch in seinen reinsten Trägern niemals klarer, erhabener und angemessener darüber auszudrücken vermocht, als die Stimmen der Propheten, die da rufen und zeugen im Namen dessen, der sich noch immerdar durch sie bezeugt, daß Gott Jehovah allein wahrhaft ist (יְהוָה אֱשֶׁר יְהוָה Exod. 3, 14.), der Erste und der Letzte, außer welchem kein Gott ist (Jes. 44, 6.), den der Himmel Himmel nicht fassen (1 Kön. 8, 27.), der da war ohne Anfang und Ende von Ewigkeit zu Ewigkeit, ehe denn die Berge und die Erde und die Welt geschaffen worden (Ps. 90, 1.), der da bleiben wird in alle Ewigkeit ohne allen Wechsel, während Himmel und Erde veralten wie ein Gewand (Ps. 102, 26.); der die Welt durch sein allmächtiges Wort hervorgebracht hat, denn er spricht, so geschieht's, er gebeut, so steht's da (Ps. 33, 9.); der einzige und allein wahre Gott (Deut. 6, 4.), der keines Dinges bedarf (Act. 17, 24.) und der in seiner Unendlichkeit auch durch keinen Gedanken zu erreichen und durch kein Bildniß und Gleichniß, weder des, das im Himmel, noch des, das auf Erden ist, vorstellig zu machen ist (Jes. 40, 25. Exod. 20, 4. Deut. 4, 15. 16.)

2) Suchen wir nun auf Grund dieser, auf die alttestamentliche Offenbarung zurückgehenden, die Transcendenz Gottes überall auf das Entschiedenste voraussetzenden (Joh. 1, 18. 1 Tim. 6, 16. Röm. 11, 33 ff. Eph. 4, 6.) Aussagen des christlichen Gottesbewußtseyns, die einzelnen Momente durch begriffliche Analyse zu fixiren, welche die Wesenheit der göttlichen Transcendenz constituiren: so vermögen wir dieselben in unserm raum-zeitlich bedingten Denken freilich nur überwiegend negativ zu bestimmen, indem wir uns durch die Idee der Ueberweltlichkeit Gottes genöthigt finden, Alles und Jedes vom Wesen Gottes zu verneinen, was eben die Endlichkeit und Beschränktheit der creatürlichen Welt ausmacht. Nun stellt sich aber die Endlichkeit derselben in dreifacher Weise heraus, nämlich durch ihre zeitliche, räumliche und materielle Negativität. Diese dreifache Negativität haben wir also im Begriff der göttlichen Transcendenz zu negiren; oder vielmehr, wir haben uns die göttliche Transcendenz selbst als die Negation dieser drei negativen Bestimmtheiten der Welt und eben damit als die unendlich positive Macht über alles Negative, d. i. als die unwandelbare, positiv erfüllte, rein geistige Wesenheit Gottes zu denken; ja, unsere denkende Erhebung über die Welt und ihre Endlichkeit, mitten in der Welt, kann selbst nur als die Folge des in unserm Nachdenken wirksam gegenwärtigen, transcendentalen Urbewußtseyns, an welchem participirend wir zum Gottesbewußtseyn, und innerhalb desselben zur Intuition der göttlichen Transcendenz gelangen, gedacht werden. Daraus folgt, daß jenen drei negativen Bestimmtheiten der Welt eben so viele positive Bestimmungen im Wesen Gottes entsprechen, die wir aber hier, wo wir auf die späterhin sich erst ergebenden, concreteren Analogien noch nicht eingehen können, nur erst nach ganz abstracten Kategorien, also überwiegend negativ, zu bestimmen vermögen.

(A.) Als die positive Macht über die negative Zeitlichkeit der endlichen Welt ist Gott in seiner überweltlichen Wesenheit zu denken als das Wesen von absoluter Selbstheit. Auch den Dingen der endlichen Welt wohnt ein Streben nach Selbstständigkeit und Selbstbehauptung inne; aber dieses Streben ist durch und durch mit der Negativität behaftet, und das macht eben die zeitliche Bestimmtheit der Dinge aus. Im Gedränge der Zeit er-

weisen sich alle Dinge als vorübergehende Erscheinungen, die, einmal aus dem Nichtseyn zum Daseyn hervorgegangen, sich mit jedem Moment ihrer Entwicklung wieder dem Uebergange aus dem Daseyn in's Nichtseyn annähern. Selbst die kosmischen Urkörper, welche als die universalsten Zeitmesser für uns dastehen, und deren einmaliger Umschwung um ihr vermuthliches, durch Mädler zuerst näher bezeichnetes, ideelles Centrum, viele Myriaden von Erdenjahren umfaßt, entziehen sich nicht der Analogie alles Werdens, wonach wir urtheilen, daß sie irgend einmal, wahrscheinlich zugleich mit unserm Sonnensystem, aus dem Urnebel hervorgegangen sind. Aber auch den Urnebel selbst, mögen wir den Begriff desselben über sämtliche Grundelemente und stoffliche Urzustände aller denkbaren Astralsysteme ausdehnen, können wir nicht als ein schlechthin Seyendes, das als solches von Ewigkeit gewesen wäre, begrifflich festhalten; sondern wir bezeichnen damit schon ein ganz bestimmtes Resultat des allgemeinen Werdens, nämlich denjenigen Zustand des allgemeinen raum-zeitlichen Seyns, den wir uns als den Uebergang desselben zur Stofflichkeit und zur stofflich qualitativen Differenzirung vorstellen. Finden wir uns nämlich durch unzählige Analogien der Erfahrung genöthigt, den gegenwärtigen, vorherrschend starren Zustand der Erde und sämtlicher, in sich verfestigten Weltkörper, durch einen allmählichen Uebergang aus dem Zustande der feurigen Flüssigkeit; und wiederum den feuerflüssigen Zustand aller bereits kugelförmigen Massen durch einen allmählichen Uebergang aus dem dampfförmigen Zustande zu erklären, und kommen wir so zu der Ansicht, daß der allgemeine Weltunst, als die materielle Grundlage aller Bildungen, durch fortschreitende Abkühlung in qualitative Differenzen und feste Unterschiede übergegangen ist: so gelangen wir, durch immer weiteres Rückgehen nach dieser Analogie, zuletzt zu der Annahme eines höchsten primitiven Hitzegrades, und somit eines Zustandes der höchsten, denkbaren Verdünnung, jenseits dessen der Stoff selbst ein reines Nichts ist, es sey denn, daß wir starre, ewig seyende Atome annehmen wollten. Aber bei dieser letzten Annahme müßten wir die Atome ursprünglich durch das reine Nichts leerer Zwischenräume getrennt denken. Allein dieß Nichts wird entweder gedacht als die negative Macht über die Atome: denn

sind diese selbst aber durch und durch negativ, und können also nicht mehr als schlechthin seyend gefaßt werden; oder das Nichts wird gedacht als der leere, nichts wirkende, substanzlose Zwischenraum: dann vermag es aber die Atome weder von einander abzuhalten noch einander zu nähern, und die Atome sind also nicht mehr in äußerlicher, starrer Ausschließlichkeit gegen einander gedacht. Ist es aber nicht mehr der äußere, leere Raum, der die Atome von einander scheidet und auf einander bezieht, so bleibt nichts übrig, als das Princip der Schiedlichkeit und Beziehung als eine innere ideelle Macht in die Atome selbst zu verlegen. Damit hebt sich aber der Begriff der äußerlichen, schlechthin seyenden Atome in sich selbst auf, und geht in den Begriff des zeitlich fließenden Werdens zurück; und wir sehen uns also immer wieder genöthigt, wie für jedes Einzelne, was geworden ist, so für alles Gewordene überhaupt auf ein Stadium des Anfangs zurückzugehen, wo es noch nichts Bestimmtes und Festes in raum-zeitlicher Weise gab, wo also die individuellen Substanzen, welche wir als die ideellen Wurzeln der Atome, als die Principien der individuellen Verselbstständigung denken müssen, nur erst potenziell, also noch ohne zeitliche und räumliche Selbstbethätigung, d. h., wo sie nur als Möglichkeiten und Gedanken im überzeitlichen Wesen Gottes vorhanden waren. Mit andern Worten, wir finden uns durch unser Denken genöthigt, die Ursprünge, und, in letzter Hinsicht, das einheitliche, allumfassende und Alles dirigirende Princip der stofflichen Differenzirung (der Verdünnung und Verdichtung), d. i., den absoluten Bestimmungsgrund für den zeitlichen Anfang der Welt, als des Inbegriffs alles Gewordenen, in ein schlechthin überzeitliches und eben darum auch überräumliches, rein geistiges Seyn zu verlegen. Der Begriff der Zeit und des allgemeinen zeitlichen Werdens involvirt also den Begriff eines absoluten Anfanges aus einem ungewordenen, überzeitlichen Seyn, das als solches sich unmittelbar in und durch sich selbst sein Grund ist, und dem also die absolute Selbstheit zukommt.

Wie wir aber so, mit dem Blick des Gedankens auf die Vergangenheit gewandt, über die Zeit hinaus zur Ewigkeit und bis zu Gottes überzeitlicher Wesenheit zurückgehen müssen, so weist uns auch die der Zukunft entgentreibende Gegenwart auf ein Ziel

des Werdens hin, das nur durch den Gedanken an Gottes zeitübergreifende Selbstheit seine Umgrenzung und seinen Halt findet. Dieß Ziel liegt, wie hier nicht weiter auszuführen ist, in dem Siege des selbstheitlich-persönlichen Ichs über die Negativität dieser Zeitlichkeit. Wir wollen hier nur hindeuten auf die durch den christlichen Glauben bestätigte und erst zu ihrer vollen Wahrheit gekommene, schon mehreren heidnischen Völkern gemeinsame Ahnung eines künftigen allgemeinen Weltunterganges. Wie nun aber schon die tieferen Prophetien des Heidenthums, z. B., vor Allen die Weissagungen der ältern Edda, über den bloßen Untergang hinaus zu dem Lichtbilde einer neuen, geläuterten, der Negativität der irdischen Zeitlichkeit enthobenen Zukunftswelt sehnächtig hinüberschweiften, so ist es die zuversichtliche Hoffnung des christlichen Glaubens, daß der eitle und vergängliche *αἰὼν οὗτος* einst der verklärten, im Zeitlichen die Fülle der Ewigkeit schön und herrlich abspiegelnden Gestalt des *αἰὼν ἐκείνος* Platz machen werde, und der tiefer eingehende Gedanke kann sich des Schlusses nicht erwehren, daß diese ganze zeitliche Erscheinungswelt, weil sie nicht nur in ihren Einzelheiten und Besonderungen, sondern auch als Ganzes, einen bestimmten Anfang genommen habe, eben darum auch nicht bloß hinsichtlich ihrer zeitweiligen Individualisationen, sondern auch als dieß unerklärte, der Negativität in jeder äußerlichen Körpersphäre verhaftete Ganze, einmal ein allgemeines Ende nehmen werde, und so muß das Denken den Glauben bestätigen.

Zwischen diesen beiden äußersten Grenzen dieser negativen Zeitlichkeit nun wogt die Fluth des Werdens in unendlich verschiedenen Individualisationen, die in ebenso unendlich verschiedenen Zeitmaßen, theils neben, theils nach einander verlaufen, auf und nieder, und läßt kein zeitlich gewordenes Daseyn zu einer bleibenenden und absoluten Selbstbehauptung gelangen, sondern jedes individuelle Wesen wird, soweit es sich in der Zeit realisirt und entwickelt, in jedem Momente ein anderes. Selbst das menschliche Ich geht mit seinem identischen Selbstheitspunkt im Fühlen, Wollen und Denken durch beständige Modificationen hindurch und die Zuversicht des Glaubens, daß das Ich auch bei seinem Durchgange durch den Tod sich nicht absolut abhanden kommen, sondern als stoffverklärendes Princip sich behaupten, und in neuer, von

der negativen Zeitmacht befreiter Leiblichkeit hervorgehen werde, hat ihre geschichtliche Voraussetzung in der Thatfache der Auferstehung Christi, ihre übergeschichtliche Grundlage aber an der Idee der absoluten Selbstheit und zeitbeherrschenden Wesenheit Gottes. Was nun aber die objective Realität und Wahrheit dieser Idee der absoluten Selbstheit Gottes betrifft, so leuchtet sie schlechthin durch sich selbst ein, da wir nur unter ihrer Voraussetzung der Antinomie eines regressus in infinitum a parte ante, d. i., der sich selbst widersprechenden Vorstellung, als ob der jetzigen Welt schon eine unendliche Reihenfolge von Welten in der Zeit vorausgegangen wäre, entgehen. Ebenso setzt sich das, dem zeitlichen Werden in seiner unendlichen Gegenfäßlichkeit und Relativität zu Grunde liegende Viele ($\tau\acute{\alpha}$ πολλά) ein überzeitliches Eines und Identisches voraus, das den Strom des Werdens in allen seinen unendlich vielen Richtungen gleichsam umfert und jedem Werdenden seinen Anfang, sein Maß und Ziel, sowie dem Werden überhaupt seinen Fortbestand und seine fortschreitende Entwicklung sichert. Wir können uns nämlich die Mannigfaltigkeit des Werdens und den Fortschritt seiner Entwicklung von dem ersten Indifferenzzustande des kosmischen Urnebels bis zum Hervorgange des Selbstbewußtseyns, das sich mitten im Werden auf das über alles Werden erhabene Eine und Selbe besinnt, gar nicht denkbar machen ohne die Annahme einer Vielheit von einfachen, an sich zeit- und raumlosen (d. i. noch unentwickelten) Substanzen (Monaden), welche dem zeitlichen Werden für seine unendlich mannigfaltige Individualisation als immanente Principien zu Grunde liegen, und welche in ihrer gegenseitigen Beziehung auf einander, sowie in ihrer wechselseitigen Bestimmtheit und Veränderung durch einander, die Form des Werdens und eben damit die zeitliche Entwicklung selbst erst constituiren. Nun weisen aber alle diese Sonderprincipien wegen ihrer Bezogenheit auf einander, und in ihrer Veränderung durch einander, sämmtlich über sich hinaus auf den allgemeinen Beziehungsgrund, dessen keines derselben in sich mächtig ist, weil es sonst sich nicht erst durch seine Beziehung auf Anderes zu entwickeln brauchte; so daß sich also dieser allgemeine Beziehungsgrund als das transcendente und absolute Identitätsprincip der auf einander bezogenen und sich gegenseitig raum-

zeitlich bedingenden und verändernden Substanzen verhält. Die Hauptsache ist aber, daß die, im werdenden Selbstbewußtseyn sich realisirende, das Anderswerden in der Zeit immer mehr überwindende Identität und Selbstheit des Ichs auf ein urselbstheitliches Subject zurückweist, worauf wir späterhin, bei Gelegenheit der Entwicklung des Begriffs der Persönlichkeit, noch weiter eingehen werden. Hier heben wir nur so viel hervor, daß das Factum des zeitlich werdenden Selbstbewußtseyns zu seiner nothwendigen Voraussetzung hat das Daseyn jenes allgemeinen, transcendentalen Beziehungsgrundes als eines schlechthin seyenden Selbstbewußtseyns, das heißt, als eines Wesens, das sich in ursprünglicher, allem Werden ewig vorausgehender Weise, als selbstheitliches Wesen inne hat. Denn das gewordene Ich kann, als ein ursprünglich nur potenzielles Selbstbewußtseyn, d. i., als eine, ihrer Selbstheit nicht mächtige Substanz, weder die Potenzialität noch die Verwirklichung seines Selbstbewußtseyns sich selbst verdanken; und da auch alle übrigen Substanzen, soferne sie im Beginn ihrer zeitlichen Entwicklung alle nur potenziell sind, für das, was sie werden sollen, den Grund ihrer Selbstverwirklichung nicht in sich selbst haben, so kann noch viel weniger irgend eine von ihnen den primitiven Entwicklungs- oder Erzeugungsgrund für irgend einen andern abgeben, und somit setzt sich das werdende Ich, als eine nur mit der Möglichkeit des Selbstbewußtseyns begabte Substanz, wie für diese Begabung selbst, so für dessen Erregung und Verwirklichung das, allem Werden vorausgehende Seyn eines absoluten Selbstbewußtseyns, d. i. eines Wesens, das seiner schlechthin durch sich selbst mächtig und inne ist, und dem also die absolute Selbstheit zukommt.

Fassen wir nun das positive Ergebnis der bisherigen Analyse des Begriffs der göttlichen Transcendenz in ihrem Verhältniß zu der Relativität und Negativität alles Zeitlichen zusammen, so müssen wir sagen, daß Gott in seiner Freiheit von der Zeit das schlechthin auf sich selbst beruhende, ewige, absolut mit sich identische Wesen sey, das weder entstanden ist noch jemals vergehen oder zu Anderem werden und in Anderes übergehen kann; das vielmehr, erhoben über allen Wechsel und alle auf- und niedersteigende Entwicklung, aller Bestimmungen seines Wesens von

Ewigkeit her in absoluter Gegenwärtigkeit gleichmäßig mächtig ist, und vermöge dieser seiner schlechthin selbstständigen Wesenheit nicht bloß ist (denn was nur ist, aber seines Wesens nicht mächtig ist, ist eben nur ein werdendes, ist nur mit der Potenz der Selbstheit begabt), sondern das sich absolut inne hat und sich so selbst Grund, Inhalt und Zweck seines Seyns und Wesens in absoluter Weise ist. Dieß aber macht eben den explicirten Begriff der absoluten Selbstheit Gottes aus. Wir werden späterhin im synthetischen Theile nachzuweisen versuchen, wie die concrete Bethätigung dieses Begriffs in der göttlichen Willenssphäre liegt.

(B.) Mit der negativen Zeitlichkeit geht Hand in Hand die negative Räumlichkeit der Welt; und als die positive Macht über den negativen Raum ist Gott in seiner überweltlichen Wesenheit zu denken als das Wesen von schlechthin vollendeter, in sich abgeschlossener Totalität oder Ganzheit.

Auch den Dingen der endlichen Welt wohnt ein Streben nach Totalität inne. Jede werdende, nach relativer Selbstständigkeit strebende Existenz, sucht sich als ein relativ vollendetes, mannigfach gegliedertes Ganzes in sich abzuschließen. Vor Allem ist es der menschliche Geist, der nach einer allumfassenden, alle Momente seines Wesens ungetheilt mit seiner vollen Wesenheit durchdringenden Abgeschlossenheit und Harmonie in sich verlangt. Allein, er theilt das Loos alles Endlichen, daß er seine Ergänzung unendlich außer sich zu suchen hat, und daß er sie in dieser Welt in befriedigender Weise nicht findet, und deshalb zu dem unendlichen Ganzen, von welchem er die Idee übersinnlich in sich erschaut oder ahnt, d. i., zu Gottes absoluter Lebensfülle seine Zuflucht im Glauben nimmt. Sucht er seine Befriedigung und Ergänzung im Leiblichen allein oder überwiegend, folgt er den sinnlichen Begierden, die ihn zu immer Anderm im Raume und in der Zeit führen: so geräth er immer mehr außer sich, und verfällt im rastlosen Rennen demselben Widerspruche und derselben Zersplitterung, worin die endlichen Dinge in ihrer räumlichen Aeußerlichkeit sich unaufhörlich gegenseitig begrenzen, bedrängen, zertheilen, zerstören und vermischen. Denn im empirischen Raume hat jedes Daseyn seine Ergänzung außer sich, und ist von allen Seiten negativ beschränkt, so daß es auch von außen her in seiner Selbstständigkeit

angegriffen, verändert und endlich verflüchtigt wird. So findet auch die Seele mit ihrer äußerlichen Ergänzung zugleich auch ihre äußerliche Schranke am Leibe; der Leib mit allen übrigen Körpern findet sich bedingt und ergänzt, aber auch umschlossen und begrenzt von den verschiedenen Systemen und Elementen des gesammten irdischen Seyns. Weiterhin hat die Erde, wie ihren Stützpunkt, so auch ihren Begrenzungspunkt, der sie innerhalb bestimmter Schranken an sich bindet, sammt allen übrigen Planeten, an dem Centrkörper des Planetensystems, und der, nur relativ in sich abgeschlossene, Gliedbau unseres Planetensystems sinkt vor dem weiterschreitenden Gedanken selbst wieder zum unselbstständigen und untergeordneten Theilganzen des gesammten Astralsystems herab; ja auch dieses, wiewohl sein Umfang so groß ist, daß das Licht eines Zeitraums von mehreren tausend Jahren bedarf, um mit seiner Geschwindigkeit von einer Grenze desselben zur andern zu gelangen, ist wiederum nur Glied in einer noch weiter reichenden Verkettung von neben und über einander geordneten Raumsphären, wie deren der ältere Herschel bereits an die sechshundert solcher Systeme entdeckt hat. So ist jedes Ding und System im Raum nur relativ in sich selbst vollendet, und hat sein Maß und seinen Haltpunkt außer sich. Wie wir also in der Richtung auf das Kleinste hin, kein Atom zu denken vermögen, das sich, so lange wir es eben als ein räumliches, äußerlich reales Etwas festhalten, dem Begriffe der endlos quantitativen Theilbarkeit zu entziehen vermöchte, so daß die materialistische Annahme von letzten, materiellen Ur-Theilen auf der willkürlichsten Fiction beruht, so können wir auch äußerlich kein absolutes, dem Begriffe der Totalität genügendes Urganzes denken, worüber der Gedanke nicht von neuem wieder hinaus ginge; denn sobald wir dasselbe denken nach der Kategorie der Quantität, so erscheint auch jede noch so große Zahl die wir als den Allbegriff seiner selbstständigen Theile, und jeder noch so große Umfang, den wir als den letzten Abschluß seiner Totalität vorstellen, wieder unendlich zu klein und unendlich unvollendet, indem der nicht aufzugebende Begriff des Unendlichen immer wieder darüber hinausstrebt, und indem der Gedanke eines erfüllten Raumes, der ringsum von einem absoluten Nichts umgrenzt wäre, dem völligten Dualismus und Widerspruch verfällt,

worin er sich selbst als nichtig aufgeben muß. Und doch ist der Begriff eines unendlichen Ganzen, das auf äußerlich quantitative Weise existirt, mit demselben Widerspruch behaftet. Daraus geht mit Evidenz hervor, daß wir das schlechthin vollendete Ganze, welches wir als den letzten Maßstab jedes erscheinenden, räumlichen Ganzen nothwendig voraussetzen, als das allumfassende und alldurchdringende absolute Princip denken müssen, das dem nur relativen, und in jedem Punkte außer sich gerathenden, in sich getheilten und über sich hinausweisenden Weltganzen Halt, Maß, Zusammenhang und Einheit verleiht, und das wir deßhalb nicht innerhalb der quantitativen Räumlichkeit, noch außerhalb derselben, in einer nebengeordneten oder übergeordneten Raumsphäre zu suchen haben. Mithin müssen wir dasselbe denken als eine Totalität, welche aller negativen Räumlichkeit und allen empirischen Größenverhältnissen ebenso absolut durch sich selbst enthoben ist, wie allem zeitlichen Werden. Denn was räumlich beschränkt ist und ein Anderes außer sich hat, das wird auch zu etwas Anderm in der Zeit, und was zeitlich entsteht, sich ändert und wiederum in eine andere Form des Daseyns übergeht, das existirt auch auf räumlich beschränkte Weise. Ist Gott also das schlechthin überzeitliche Wesen und kommt ihm in dieser Hinsicht die absolute Selbstheit zu, so ist er auch das schlechthin überräumliche Wesen, und hat als solches absolute Ganzheit. Gott hat also nichts außer sich, nichts über sich, nichts neben und unter sich; sondern alles Aeußerliche und Räumliche hebt er in sich selbst zu innerlichen, absolut durchsichtigen Momenten seiner vollendeten Totalität auf, so daß alle relativen Größen des Himmels und der Erde seiner absoluten Größe gegenüber in ein wahres Nichts zusammenschwinden, das nur durch Ihn in jedem Momente des Raumes und der Zeit die Kraft und Fülle des Seyns und Werdens empfängt. Er selbst aber ist die absolute Fülle schlechthin aus sich, in sich und für sich, und ist so das Wesen von absoluter Selbstheit und Ganzheit, so daß Gott nur von sich selbst erfüllt und umfaßt wird, während wir bekennen müssen, daß kein Gedanke seine wahre Größe und Fülle irgendwie zu erreichen und auszudrücken vermag. Nur so viel können wir hier, mit Beziehung auf den negativen Raum der Welt, uns im Denken zur Gewißheit bringen, was freilich mehr

nur ein negatives Ergebniß ist, daß Gott, weil ihm gegenüber sich alles äußerlich räumliche Seyn als ein Nichtiges und Vorübergehendes erweist, nothwendig in sich selbst die absolute Negation alles Nichts ist, und daß es daher eine Grundverkehrung alles Denkens ist, wenn man Gott selbst, in seinem Ansichseyn, als das reine Nichts, oder als den leeren unendlichen Raum denkt. Denn das Nichts existirt eben nur als das negative Verhältniß der räumlichen und zeitlichen Dinge zu einander, aber an sich gedacht erweist es sich als die leerste Abstraction und Fiction; der leere Raum aber ist ein völliger Widerspruch, da der Raum selbst nur das äußere Verhalten der Dinge zu einander ausdrückt, und mithin an sich selber auch nichts ist. Gott als das Wesen von absoluter Ganzheit ist somit zu denken als das schöpferische, positive Princip für alle Raumerfüllung, und damit zugleich als die absolute Macht über den erfüllten Raum. Als das schöpferische Princip für die weltliche Raumerfüllung muß er als das Wesen gedacht werden, das in seiner absoluten Transcendenz die absolute Fülle und vollendete Totalität in sich selbst und durch sich selbst in überräumlicher und überzeitlicher Weise ist. Trägt er aber in sich selbst eine unendliche Fülle von Bestimmungen, so müssen wir ihm in seiner überweltlichen und vollendeten Ganzheit auch gliederhafte Unterschiede seines einheitlichen Wesens in sich selber zuschreiben, aber auf urbildliche und absolut vollendete Weise, d. i. wir müssen denken, daß Gott, als das absolute Ganze, in jedem unterschiedenen Momente seines einheitlichen Wesens sich aller übrigen Momente zugleich und zumal auf ungetrennte, aber auch auf unvermischte Weise inne ist. Die concreten Bestimmungen der absoluten Ganzheit Gottes werden sich uns erst im synthetischen Theile, aus der Idee der göttlichen Persönlichkeit ergeben, wenn wir die göttliche Gefühlsphäre als das Reich der ewigen Natur Gottes und eben somit als die lebendige Darstellung und Bethätigung der Ganzheit Gottes betrachten werden.

(C.) Zum dritten ist Gott in seiner Ueberweltlichkeit frei zu denken von aller Stofflichkeit und in dieser seiner absoluten Erhabenheit über alles Stoffliche besteht die negative Voraussetzung für die absolute Geistigkeit Gottes.

Daß Gott ein Geist ist, und zwar der Geist schlechthin, der

Urgeist und der Urquell alles geistigen Lebens, ist eine Anschauung und Ueberzeugung, welche erst im christlichen Glaubensbewußtseyn ihre ganze Tragweite enthüllt hat. Den positiven Inhalt dieser Anschauung können wir uns erst späterhin im synthetischen Theile, vom Begriff der göttlichen Persönlichkeit aus, zum nähern Bewußtseyn bringen; hier beschäftigt uns nur das Elementare dieses Gedankens, das eben in der negativen Erhabenheit Gottes über die raum-zeitliche Stofflichkeit der endlichen Welt liegt. Stofflich ist nämlich jedes Ding in Raum und Zeit, sofern es zu seinem Entstehen und Bestehen, zu seiner Erzeugung, Unterstützung, Ernährung und Zusammensetzung eines Andern, als einer es selbst äußerlich bedingenden Unterlage (*ὑποκειμενον*) bedarf. Diese Unterlage kann im letzten Grunde freilich auch nur als ein Inbegriff geistartiger, immaterieller, aber in der raum-zeitlichen Bestimmtheit mit einander noch verwickelter, sich gegenseitig sowohl hemmender als fördernder, endlicher Substanzen (Monaden) gedacht werden. Indem aber irgend eine, zur für sich seyenden Selbstheit d. i. zur Seele, bestimmte Substanz sich in ihrer Entwicklung jener Unterlage als des immer neu sich gestaltenden Inbegriffs von Bedingungen für den (subjectiv unbewußten) Zweck ihrer lebendigen Selbstbethätigung und raum-zeitlichen Verwirklichung bemächtigt, d. h. indem sie dieß Substrat zu ihrem Leibe gestaltet und mit sich immanent durchdringt, wird sie desselben in dieser endlichen Welt nie ganz mächtig, sondern steht damit immer unter der Uebermacht fremder Einflüsse und Gewalten. Dieser Zustand der Beschwerung durch ein Anderes, Fremdes, entzündet in allen lebendigen Creaturen jene schmerzliche *ἀποκατάδοxia*, von welcher wir mit dem Apostel auch die bewußtlose Schöpfung schon ergriffen sehen. Ja, auch der bereits vom Gefühl der Erlösung durchdrungene Geist des wiedergeborenen Christen führt hier, im Stande seiner noch unverklärten Leiblichkeit, den dunkeln Stoff als ein drückendes, beschwerendes Princip mit sich und sehnt sich daher nach seines Leibes Erlösung (Röm. 8, 19 ff.). Die Bürgschaft nun dafür, daß unsere Seele einst zur vollen Freiheit ihres Wesens, d. h. zur vollendeten Geistigkeit gelangen wird, hat ihren letzten Grund und Halt in der Glaubenszuversicht, daß Gott, zu dessen Bilde wir geschaffen sind, der Geist an und für sich, und als sol-

her schlechthin stofffrei ist. In dieser seiner reinen Geistigkeit nun ist Gott auch frei zu denken von aller und jeder innern und äußern Bedingtheit durch eine von ihm verschiedene, endliche Welt, und das christliche Bewußtseyn weist somit alle derartigen Vorstellungen, als dem Ethnicismus angehörig, entschieden zurück, wonach Gott nicht soll gedacht werden können ohne das Correlat einer stofflichen Welt; eine Denkweise, welche in der alten Kirche ihren Hauptrepräsentanten an dem Origenes fand, und deren Fesseln sich auch die drei größten Geister auf dem Gebiete der neuern Speculation, Schelling, Krause und Schleiermacher, in ihrer zweifachen Bestimmtheit durch den Spinozismus auf der einen und den Fichte'schen Idealismus auf der andern Seite, nicht zu entziehen vermochten. Im diametralen Gegensatz aber befindet sich das christliche Gottesbewußtseyn mit jeder materialistischen Denkweise, sey es, daß die Vertreter derselben sich offen zur Verabsolutirung der Materie bekennen, wie die Anhänger des atheistischen Atomismus, welche sogenannte Atome annehmen, d. i. ewige Urgealten des Stoffs, die, trotz ihrer Räumlichkeit, als untheilbare, und trotz ihres fortwährenden Flusses in der Zeitlichkeit, als starre Punkte vorgestellt werden sollen; sey es, daß sie dem Materialismus eine Hinterthür offen lassen, wie die Vertreter des falschen, modernen Idealismus, die, weil sie das Absolute als ein leeres, unpersönliches und darum inhaltsloses Denken bestimmen, sich nach einer äußeren Ergänzung desselben umsehen müssen, und so mit ihren Postulaten, daß das absolute Ich nothwendig ursprünglich durch ein Nicht-Ich bestimmt (Fichte), oder daß daselbe als die Indifferenz des Idealen und Realen zu denken sey (Schelling), oder endlich, daß die absolute Idee, weil sie Proceß sey, sich nothwendig ein Anderes werden müsse (Hegel), die materialistische Bestimmtheit ihrer philosophischen Principien nur obenhin verdecken.

3) Ist nun Gott, als der schlechthin mit sich identische (selbstheitliche), in sich vollendete (ganzheitliche) reine Geist, d. i., als der unbedingte und unendliche Urgeist, mit seiner ewigen, an sich Seyenden Wesenheit nicht nur über alle Schranken von Raum und Zeit, sondern auch über alle Analoga der sinnlichen Dinge und Erscheinungen unendlich erhaben, so folgt auch, worauf schon

im Vorhergehenden hingedeutet worden, daß es kein adäquates Wissen vom Wesen Gottes in irgend einem creatürlichen Geiste geben kann, der noch innerhalb der Schranken dieser endlichen Welt nach irgend einer Seite befangen ist. Und so scheidet sich auch hier das christliche Bewußtseyn von allen philosophischen Systemen, welche ein absolutes Wissen von Gott für sich in Anspruch nehmen, aber dasselbe nur als Raub (Phil. 2, 6.) an sich zu bringen vermögen, indem sie die Transcendenz des göttlichen Wesens verkennen. Zwar kann eine speculative Theologie gar nicht zu Stande kommen ohne die auf erkenntniß-theoretischem Wege zu erhärtende Voraussetzung, daß das menschliche Selbstbewußtseyn, als Geist aus Gottes Geist und vermöge seiner Bestimmung zur göttlichen Ebenbildlichkeit, mit einer auch durch die Sünde nicht vernichteten Anlage zum Gottesbewußtseyn ausgerüstet ist. Der menschliche Geist ist eben nicht bloß ein endliches Wesen, sondern unterscheidet sich dadurch von der Substanz der thierischen Seele, daß er, vermöge der unbegrenzten Reflexibilität seines Denkens, an dem, das Denken durchwaltenden, göttlichen Urbewußtseyn, kraft dessen sich Gott in jedem Dinge und jedes Ding in sich denkt und erkennt, participirt; und so trägt der Geist von allem Wesentlichen, und vor Allem vom Wesen Gottes selber, eine ewige Idee in sich. Allein, wie wir zwar die Bilder der Dinge im Licht und durch die Verbreitung seiner Strahlen in unser Auge aufnehmen, und von der Seele aus, durch Wechselwirkung mit dem Hirn, mittelst der dem Weltäther analogen Nerven- oder Hirn-äther-Schwingungen, geist-leiblich zu Anschauungen reproduziren, das Licht selbst aber nicht zu sehen, und auf die an sich seyende Wesenheit desselben nur zu schließen vermögen: so vermögen wir noch viel weniger der Idee Gottes, als des Lichtes der absoluten Wahrheit, worin der Zusammenhang und die Bedeutung des Universums, sowie insonderheit die Bestimmung unseres eigenen Geistes dem Denken immer mehr aufgeht, mächtig zu werden. Wir tragen wohl einen unendlichen Reichthum übersinnlicher Ideen, die nicht bloß auf begrifflicher Abstraction aus sinnlichen Affectionen und Wahrnehmungen beruhen, in den idealen Tiefen unsers Wesens; allein nur mit Hilfe der sinnlichen Anschauung und durch die Analogie der raum-zeitlichen Erfahrung gelangen wir zur bestimm-

ten, specificirten Erkenntniß derselben, und somit bleibt uns das in der Idee Gottes sich bethätigende, an sich seyende Wesen Gottes ein nicht zu ergründendes und nicht zu durchschauendes Geheimniß, da Gott sich nach seinem an sich seyenden Wesen eben transcendent zur Welt verhält, so daß es in Raum und Zeit kein Correlat gibt, an welchem wir uns die Idee Gottes spezifisch veranschaulichen könnten. Nun verweist uns zwar der Glaube auf die Offenbarung Gottes im Fleisch, und so gewinnen wir an der Person Christi, sowie in der Erfahrung unserer Wiedergeburt und unserer Erneuerung zum göttlichen Ebenbilde durch ihn, ein wirklich anschauliches Symbol und ewig gültiges Analogon von dem, was wir als die Idee des göttlichen Wesens in uns tragen; allein, was Gott in Christo uns offenbart hat, ist eben nicht sein überweltliches, metaphysisches Wesen, denn das wohnt nach wie vor in einem Lichte, zu dem kein Mensch kommen kann, sondern sein innerstes Herzensverhältniß und seine überschwängliche Liebesgesinnung, und so bleibt es in Bezug auf das an sich seyende Wesen Gottes dabei, was der Apostel sagt (1 Kor. 13, 12.): *Βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι*, und abermal, *ἄρτι γινώσκω ἐκ μερους*. Dennoch wirkt dieß Bewußtseyn der irdischen Schranke unsers übersinnlichen Wissens nicht bloß demüthigend, sondern zugleich erhebend für unser Leben im Glauben, denn indem wir im Glauben, der am allerwenigsten in einem bloß begrifflichen Wissen besteht, sondern vielmehr zugleich ein unmitttelbares, die ganze unendliche Zukunft keimartig in sich tragendes Erleben und Vorgefühl umschließt, indem wir im Glauben die Schranke unseres irdischen Wissens fühlen und immer bestimmter erkennen, werden wir zugleich auch immer mehr inne, wie wir, nach unserm inwendigen Menschen, selbst über alle raum-zeitlichen Schranken erhaben und nach unserer tiefsten Lebenswurzel mit der Transcendenz Gottes verschlungen und verwoben sind. Und so empfinden wir im Glaubensleben das Dunkel und Geheimniß, worin unser geistiger Blick sich nach allen Richtungen hin verliert, so oft wir uns die Tiefen der Gottheit vergegenwärtigen, als das süße, wunderbare Weben und Walten der überschwänglichen Liebe Gottes, vermöge welcher er denen, die ihn lieben, sein Angesicht schon hier von Stufe zu Stufe immer gnadenreicher und beseli-

gender enthüllt, und mit diesem Gefühle tragen wir die Bürgschaft in uns, daß wir ihn einst schauen werden von Angesicht zu Angesicht und erkennen werden, wie wir selbst von ihm erkannt sind (*τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον* etc.). Diese Bürgschaft hat ihren objectiven Grund in der Immanenz Gottes.

' II. Die Immanenz Gottes.

Der Begriff der Immanenz Gottes stellt sich als das zweite Grundelement im Vollbegriff der christlichen Gottesidee heraus. Auch dieses Element ergibt sich sofort aus der Analyse des im christlichen Gottesbewußtseyn gegebenen Inhalts. Wie nämlich der Glaube das menschliche Ich einerseits über die Region sowohl seines Weltbewußtseyns als auch seines Selbstbewußtseyns unendlich hinaushebt, um dasselbe in Demuth und Anbetung vor der unergründlichen, dem unreinen Herzen erschrecklichen Majestät Gottes zu beugen, und wie dem gläubigen Gemüthe das eigene Ich sammt aller Herrlichkeit des Himmels und der Erde dieser Erhabenheit und Selbstgenugsamkeit Gottes gegenüber eitel erscheint, so bezeugt dasselbe Glaubensbewußtseyn doch auch andererseits mit derselben Zuversicht, daß Gott auch in der Welt gegenwärtig ist, und zwar nicht nur als der Gott der Macht und der Gerechtigkeit, sondern vielmehr als der Gott der Gnade und Barmherzigkeit; nicht nur als der Schöpfer und Herr, der im Eifer für seine heilige erhabene Ehre alle Götzen zerschlägt und alle falschen Fürstenthümer und Gewalten zerbricht, unbedingte Unterwerfung gewärtigend, sondern noch vielmehr als der freundliche und leutselige Vater und Heiland aller seiner Gläubigen, die er zu Kindern in seinem Reiche, zu Erben und Genossen seiner überschwänglichen Herrlichkeit berufen hat (Tit. 3, 4. 1 Joh. 4, 8 ff.).

Schon der alte Bund wurzelt in diesem Grundbewußtseyn, daß Gott den Menschen nach seinem Bilde geschaffen (1 Mos. 1, 26.) und ihm Geist von seinem Geist mitgetheilt hat; aber was er erst keimartig und als Verheißung in seinem Schooße trägt, das ist im neuen Bunde in das volle Licht der Gewißheit getreten durch die Thatsache der Sendung des Sohnes Gottes, der ein für die Ewigkeit angelegtes Reich Gottes auf Erden be-

gründet, und den Reichsgenossen seinen und seines Vaters Geist mitgetheilt hat, welcher das Abba in uns ruft, und welcher uns Christenmenschen zum Tempel Gottes (1 Kor. 3, 16.) erbaut, indem er uns zugleich mit der zuversichtlichen Hoffnung erfüllt, daß auch die noch seufzende Creatur frei werden wird von dem Dienst des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes (Röm. 8, 18 ff.), bis wir alle hinankommen zu der Vollendung nach dem Maße des Vollalters Christi (Eph. 4, 13.) und zu der Verwirklichung jenes Vollbegriffs des Reiches Gottes, wonach Gott Alles in Allen seyn will (1 Kor. 15, 28.). Diese christliche Erfahrung ist es, die den Inhalt und Ausgangspunkt für den theologischen Begriff der Immanenz Gottes in der Welt bildet. Die nähere wissenschaftliche Bestimmung dieses Begriffs, sowie die positive Entwicklung seiner Momente kann sich erst ergeben, wenn wir den Begriff der absoluten Persönlichkeit aus der Analyse der christlichen Gottesidee gewonnen haben werden. Hier bleiben wir zunächst bei dem Factum stehen, daß der Gott, der sich dem Glauben als der überweltliche unendliche Geist bezeugt, das Endliche nicht nur beherrscht und zum Mittel für seine absolute Selbstbezweckung herabsetzt, sondern daß er dasselbe auch im menschlichen Ich zur ewigen Selbstbezweckung gelangen läßt und sich mit der Welt in das Verhältniß der freien Wechselwirkung im Elemente seiner Selbstentäußerung und Offenbarung setzt. Ein Factum ist diese Selbstmittheilung Gottes an die Welt, das als solches erst nach seiner vollen Wirklichkeit und unmittelbaren Gewißheit erlebt und anerkannt seyn will, bevor an die begriffliche Erfassung desselben gedacht werden kann, wenn man nicht Gefahr laufen will, die Idee Gottes entweder in der falschen Tiefe eines bornirten Denk-Apriorismus und inhaltlosen Idealismus, oder im seichten Elemente eines dürftigen Dogmatismus und eines äußerlichen, auf eitler Weltgesinnung beruhenden Empirismus zu beeinträchtigen und zu verkümmern. Denn der christliche Glaube an Gott stützt sich nicht auf bloße Schlußfolgerungen, weder auf solche, deren Prämissen aus dunkeln Ahnungen und Ideen bestehen, noch auf solche, die ihren Ausgangspunkt in der sinnlichen Wahrnehmung und äußerlichen Weltbetrachtung haben, wiewohl er bei seiner Entwicklung zur wissenschaftlichen Erkennt-

niß auch die apriorischen und aposteriorischen Anhaltspunkte, welche seiner specifisch-christlichen Gestaltung schon vorausgehen, keineswegs vernachlässigt. Aber der christliche Glaube an Gott bethätigt sich nach seinem Vollgehalte wesentlich als ein solcher Zustand des gläubigen Menschen, worin derselbe sich bis in das Centrum seines Fühlens, Wollens und Denkens hinab von Gottes Geiste lebendig durchdrungen, durchathmet, getragen, bestimmt und durchleuchtet fühlt und zwar in dem Maße, daß er auch die ganze objective Welt der Natur und des Geistes um sich her, so weit das Auge der sinnenden Betrachtung reicht, in diesem Lichte erblickt, ja, daß er selbst noch in den Verzerrungen des creatürlichen Daseyns den Widerblick des göttlichen Wirkens, nach dessen positivem oder negativem Verhalten zur Welt, erschaut (Röm. 1, 18 ff. Act. 17, 27 ff.). Darum richtet der Gläubige den Blick nicht sowohl zu den Sternen empor, oder über sie hinaus, um seinen Gott, als das Ziel seiner Sehnsucht, jenseits der irdischen Räumlichkeit, in einer zwar endlosen, aber darum auch trostlosen, weil in jedem Punkte mit der Schranke der Außerlichkeit behafteten Unendlichkeit zu suchen, wie es das Charakteristische einer früheren, schon von Haller auf die Bahn gebrachten, und durch Klopstock weiter entwickelten, geistlichen Naturpoesie war; einer Richtung, von der selbst ein Herder nicht ganz frei blieb, und die besonders in den Stunden der Andacht ihren erbaulichen Ausdruck gefunden hat. Sondern wiewohl der Christ auch für den Widerblick der ewigen Kraft und Gottheit des unsichtbaren Gotteswesens (Röm. 1, 20.) in jenen Regionen des Unermeßlichen stets ein offenes Auge hat, so liegt sein rechter Seelentrost und der Grund seiner Hoffnung und Seligkeit in seinem Gott doch in ganz anderen Regionen. Innerhalb des eigenen Herzens und Bewußtseyns liegt er, in dem Zeugnisse des göttlichen Geistes an unsern Geist, daß wir Gottes Kinder sind (Röm. 8, 16. Gal. 4, 6.); in dem Frieden liegt er, der uns aus dem, durch Christum vermittelten Zugange zu Gott als unserm Vater aufgeht; in der seligen Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit liegt er, kraft welcher wir uns selbst der Trübsale rühmen (Röm. 5, 1 ff.), weil wir wissen, daß Gott die Liebe ist (Joh. 4, 8—16.) und weil wir diese Liebe, in deren Vollkraft der Glaube der Sieg über die

Welt ist und immer mehr wird (1 Joh. 5, 4.) in unser Herz ausgegossen fühlen (Röm. 5, 5.). Denn was kein Auge gesehen hat und kein Ohr gehört hat, und in keines Menschen Herz gekommen ist, was Gott bereitet hat denen, die ihn lieben (1 Kor. 2, 9.), das erfährt der Christ in den Stunden des einsamen Gebets, oder in der lebendigen Gemeinschaft der Gläubigen als die That und das Leben des göttlichen Geistes im eigenen Geiste. Er erfährt es nicht minder in tiefbeugender, wie in wunderbar erhebender Weise, daß Gott gegenwärtig ist als ein Gott, der da hört und sieht, der da tödtet und lebendig macht. Er erfährt, wie Gottes Geist gleich einem verzehrenden Feuer bis in Herz und Nieren hinabbrennt, so daß alle Gebeine verschmachten und alle Säfte vertrocknen, wie es im Sommer dürr wird, so oft die Seele seinen Mahnungen und Züchtigungen sich zu verschließen sucht; er fühlt sich aber auch emporgetragen über alles Sichtbare und Vergängliche hinaus, wie am lieben Vaterherzen geborgen, und von der Kraft der weltüberwindenden Liebe durchströmt, ja die Ewigkeit thut ihm die Pforten ihrer Herrlichkeit auf und er darf schon hier einen Vorschmack der unaussprechlichen Seligkeit im Himmel vorempfinden, so oft seine Seele sich zu jenen seligen Glaubensmomenten ausweitert, die sich so recht als Gnadenheimfuchungen aus der Höhe erweisen. Dann rauscht's im Herzen, wie von pfingstlichem Wehen, und das innere Auge wird so licht, und die Seele redet und Gott antwortet; und wo das Reden zu Ende geht, da beginnen jene unaussprechlichen Seufzer, mit denen der Geist uns auf's Beste vertritt (Röm. 8, 26.). Meistens kommen dem gläubigen Christen solche Gnadenblicke mitten in oder nach erfahrener Durchhilfe aus tiefster geistiger und leiblicher Noth, wie denn das Leibliche stets in's Geistliche zurückführt und das Geistliche im Leiblichen ausbricht. Ja, das bleibt eine ewig wiederkehrende Erfahrung: wenn wir uns irgend einmal so recht wie Schlachtschafe fühlen (Röm. 8, 36.), und dann unter dem Messer der eigenen und gemeinsamen Schuld so recht mit Glaubensinbrunst zu Gott schreien: dann antwortet er gewiß; und wer auch die Stunden der scheinbaren Gottverlassenheit mit ausdauernder Selbstverläugnung treu durchringt, der erfährt immer wieder, was der Apostel sagt: Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben,

weder Engel noch Fürstenthum, noch Gewalt, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, weder Hohes noch Tiefes, noch keine andere Creatur mag uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserm Herrn. So fühlt der Christ in allen seinen lebendigen Glaubensmomenten die Kraft und Nähe seines Gottes als eines Wesens, das sich, vermöge der unerschöpflichen Fülle seiner Liebe, zu der endlichen Welt unausgesetzt in Gnaden herabläßt, um das durch die Sünde unter die Uebermacht ihrer raum-zeitlichen Schranken geknechtete Menschenherz zur Freiheit der Kinder Gottes in seiner Gemeinschaft emporzuheben. Der Christ erlebt es in jedem geistlichen Aufschwunge seines inwendigen Menschen und in jeder Befriedigung seiner innern Sehnsucht durch Wort, Sacrament und innere situliche Kräftigung, daß die leuchtenden, beseligenden Wahrheiten, mit denen er sein höheres Denken und Fühlen innerlich nährt, und aus welchen er die Kraft zur Freiheit von den Banden des Fleisches und von der Furcht des Todes gewinnt, so recht eigentlich und unmittelbar der Ausdruck und das befruchtende, zeugende Schöpfungswort des göttlichen Geistes selber in ihm sind, und daß also die substantielle Liebe, von der er sich im Glauben zu Gott emporgetragen fühlt, die wesentliche Liebe Gottes selber ist, womit Gott sich in die Creatur hineinliebt und hineinlebt. Indem aber also dem Christenmenschen das Wort der Verheißung seines Erlösers, daß er mit dem Vater kommen werde, um Wohnung bei ihm zu machen (Joh. 14, 23.), in unmittelbarster Lebenserfahrung als göttliche That und göttliche Wahrheit gewiß wird, so ist es ihm damit auf geistlichem Gebiete ebensosehr ein über alle Verstandesbeweise hinausliegendes, die Voraussetzung des gesammten Glaubens und geistlichen Lebens bildendes Factum, daß der überweltliche Schöpfer und Herr der Welt auch in jedem Punkte des Raumes und der Zeit ganz und ungetheilt gegenwärtig ist, wie es auf leiblichem Gebiete als ein, dem Verstande ebenfalls im letzten Grunde unerklärliches Factum feststeht, daß die Sonne, wiewohl sie jenseits der irdischen Regionen waltet, die ganze irdische Schöpfung zum Leben befruchtet, und kraft ihres wesentlich immanenten Abbildes im Auge diesem die Fähigkeit ertheilt, ihr Licht in sich mitleuchtend zu erleben und ihr Bild aus sich zu reproduciren und in den Raum hinein zu objectiviren.

Auf diese Analogie (ἐκγονος) zwischen der Sonne in ihrem transcendent-immanenten Verhältniß zum Auge und der transcendenten Immanenz Gottes in der Seele, die er sich durch die Idee des Guten vermittelt denkt, weist schon Platon hin, und läßt den Sokrates zum Beschluß der schönen und tiefsinnigen Parallele also reden: *Καὶ τοῖς γινώσκομένοις τολῶν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἐτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.* De repub. VI. 508 E. Wie treffend und einfach deutet der hohe, gottinnige Denker mit der letzten Wendung schon auf das innere Verhältniß der beiden Begriffe der Immanenz und Transcendenz im Wesen Gottes hin, das sich durch die Idee des Guten (worin wir die tiefste vorchristliche Ahnung vom Wesen des göttlichen λόγος angedeutet sehen) dem denkenden Bewußtseyn enthüllt, und wie hoch steht er damit in seiner innersten Intuition über den modernen Abstractionen sowohl des Pantheismus als des Deismus, indem er beide Elemente, sowohl das der Transcendenz wie das der Immanenz in der Gottesidee unverkümmert zu gewahren sucht.

Das führt uns nun zu der Reflexion über das Verhältniß beider Bestimmungen zu einander, wie dasselbe nämlich zu fassen und durch welchen höheren Begriff seine dialektische Vermittlung bestimmt und getragen zu denken sey. Es eröffnet sich uns damit

III. Der Uebergang zum Begriff der absoluten Persönlichkeit Gottes.

Indem wir nun, nach der vorhergehenden Analyse, dies als den Grundfeln für alles theologische Denken über die christliche Gottesidee festzuhalten haben, daß bei der begrifflichen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gottes Transcendenz und Immanenz weder der Begriff der ersteren durch den Begriff der letztern, noch umgekehrt, der Begriff der letzten durch den Begriff der ersten irgendwie zu beeinträchtigen sey, so ergibt sich für beide Begriffe und für das Verhältniß derselben zu einander, negativ und positiv Folgendes:

- 1) Die Ueberweltlichkeit Gottes darf nie in dem Sinne ge-

faßt werden, als ob Gott jenseits der Welt und außerhalb derselben in einem aparten Raum sein Wesen habe, und von da aus nur äußerlich auf die Welt einwirke. Gesezt also, wir könnten es uns durch keine Analogie irgendwie begreiflich machen, wie und in welcher Beziehung zum Raum und zur Zeit sich Gott nach seiner metaphysischen Grundwesenheit verhält, wie wir ja denn auch durch unmittelbare Anschauung zu keinem adäquaten Begriff von der reinen, über Raum und Zeit erhabenen Unendlichkeit Gottes zu gelangen vermögen: so viel ist doch im Geist des christlichen Glaubens als ausgemacht anzusehen, daß Gott, obgleich er sich von der endlichen Welt innerlich unterscheidet, sich doch nie, eben wegen seiner Immanenz, von ihr, noch sie von sich äußerlich scheidet. Und so werden wir vorläufig sagen müssen, daß Gott, als das absolute, transcendente Subject, sich aus freier Liebe bestimmt habe, die endliche Welt als ein von ihm verschiedenes, aber durch und durch von ihm abhängiges Object dergestalt zu setzen, daß er nicht nur als die Causalität am Anfangspunkt der Zeit überhaupt und an der Spitze jeder neuen Schöpfungsperiode hervorgetreten sey und hervortrete, dann aber, den Fortbildungsproceß der Dinge diesen selbst und ihrer wechselseitigen Einwirkung auf einander überlassend, sich in sein Insihseyn zurückgezogen habe; sondern wir müssen denken, daß er auch in jedem Zeitmomente des räumlichen Seyns und Werdens die Welt erhaltend und belebend durchwirke, die Selbstreproduction aller einzelnen Substanzen, sowie ihren unendlichen Zusammenhang unter einander und ihre stufenweis fortschreitende Evolution unausgesezt und allgegenwärtig bedingend. Zwischen der schöpferischen, wunderartigen und erhaltenden, naturartigen Wirksamkeit Gottes in der Welt und auf die Welt findet daher nur der Unterschied statt, daß Gott in der ersten Weise seiner Energie den creatürlichen Synergismus nur erst nach seiner Potenz sezt, so daß derselbe noch überwiegend latent bleibt, während er in der zweiten Weise denselben nach und nach, sey es in Uebereinstimmung, sey es im Widerspruch mit seiner zulassenden und providentiellen Thätigkeit, heraustreten läßt.

2) Umgekehrt folgt aber für den Begriff der Immanenz Gottes, daß derselbe, im christlichen Geiste gedacht, jede materialistische Vereinerleibung Gottes mit der Welt, eben wegen seiner

Bestimmtheit durch den Begriff der göttlichen Transcendenz, schlechterdings ausschließt. Obwohl wir daher die Art und Weise, wie Gott die Welt mit seinem Wesen durchdringt, und in dieser Durchdringung sich mit den endlichen Creaturen vom Centrum seines eignen unendlichen Wesens aus in liebende Beziehung und Wechselwirkung setzt, eben so wenig auf einen adäquaten Begriff zu bringen, oder durch ein, die ganze Tiefe des Verhältnisses erschöpfendes Bild uns zu veranschaulichen vermögen, ja noch weniger als das Verhältniß unserer Seele zum Leibe, wie ja denn selbst die tiefsinnigen Symbole der heiligen Schrift vom Bunde zwischen Gott und den Menschen und von der Vaterschaft Gottes und unserer Kindschaft uns das Urbildliche nur im Abbildlichen zum Bewußtseyn bringen, das Schauen von Angesicht aber dem völlig gereinigten Herzen für den Tag der ewigen Vollendung vorbehalten (1. Joh. 3, 2. 1. Kor. 13, 12.): so viel steht doch auch in dieser Beziehung negativ fest, daß wegen der Transcendenz Gottes Gott und Welt niemals als Momente und Correlate eines und desselben Begriffs gedacht werden, und nie unterschiedslos in einander übergehen können. Darum weisen wir den Gedanken einer Verwandlung des göttlichen Wesens nach seiner centralen Subjectivität, oder nach irgend einer, sein ewiges Bollwesen constituirenden Wesenheit in's Creatürliche ebenso entschieden ab, als die Absorption des Creatürlichen und Individuellen in's Göttliche, des Endlichen in's Unendliche. Somit verneinen wir überhaupt jede Auffassung des Verhältnisses von Gott und Welt aus dem Gesichtspunkte des Substantialitätsbegriffs, sey es, daß derselbe in der starren Weise des Spinozismus gefaßt werde, wonach die individuellen Creaturen als Accidenzen an der absoluten Substanz zum wesenlosen Schein derselben herabsinken, sey es, daß die absolute Substanz, wie bei Hegel, nach der Kategorie der absoluten Negativität gedacht werde, wonach sie sich selbst stets abhanden kommt und auch in der sogenannten Rückkehr zu sich selbst nur scheinbar zu sich kommt. Ja, auch der verabsolutirte Causalitätsbegriff, wozu sich der spinozistische Substantialitätsbegriff im christlichen Elemente der Schleiermacher'schen Metaphysik hinauf potenzirt hat, reicht nicht aus, um das Verhältniß Gottes zur Welt nach den Forderungen des christlichen Glaubensbewußtseyns zu

bestimmen und verwickelt sich in Widerspruch mit sich selbst, wie schon im ersten Jahrgange dieser Jahrbücher von Dr. Dorner scharfsinnig nachgewiesen worden ist. Was endlich den logischen Begriff der Wechselwirkung zwischen Gott und der von ihm gesetzten Welt betrifft, so bedarf das durch denselben ausgedrückte Gegenseitigkeitsverhältniß von Gott und Welt, um die Forderungen des christlichen Bewußtseyns nicht zu alteriren, erst noch eines Mittelbegriffs, durch den sich der Begriff der Immanenz Gottes zur Idee der persönlichen Lebensgemeinschaft Gottes mit der Welt und insonderheit mit dem, nach dem göttlichen Ebenbilde geschaffenen Menschengenossen aufschließt. Auf diesen Mittelbegriff, ohne den die Offenbarung Gottes in Christo nicht im Geringsten zu verstehen ist, und auf den schon Plato, sowohl in seiner vorhin berührten Auffassung der Idee des Guten und des *ἐκγονος τοῦ ἀγαθοῦ*, als auch in seiner tiefsinnigen Anschauung vom Wesen des gottmenschlichen (Cros*) geführt wurde, haben wir nun

3) auf Grund der christlichen Glaubenserfahrung noch tiefer einzugehen und denselben auf seine speculative Wurzel zurückzuführen. Worin besteht nun dieser Mittelbegriff? Es ist der Begriff, welcher der johanneischen Anschauung vom *λόγος*, der paulinischen vom *εἰκὼν τοῦ Θεοῦ* und der petrinischen von der *θεῖα φύσις* in Gott zu Grunde liegt. Gehen wir, um uns seiner aprioristischen Grundlage im innern Anschauungsgebiete der christlich erleuchteten Vernunft zu bemächtigen, von der Thatfache unserer inneren christlichen Lebenserfahrung aus, so finden wir, daß in den Tiefen unseres, dem Ueberfinnlichen zugewandten Selbstbewußtseyns, eine Idee leuchtend und gebietend waltet, die wir in einer Beziehung als das Ideal unserer eigenen, werdenden Persönlichkeit, als den *νόμος* des *ἔσω ἀνθρώπου*, der sein *σύμφημι* dazuspricht, als das *πνεῦμα ζωοποιού*n für unser höheres Ich in Anspruch nehmen, während wir sie in anderer Beziehung, ungeachtet dieser Immanenz im eigenen Ich, doch zugleich als eine unendlich transcendente Macht, als die objective Bethätigung Gottes in seiner Offenbarung an unser Selbstbewußtseyn und Gewissen anzuerkennen uns religiös und sittlich gedrungen fühlen.

*) Plat. Sympos. cap. XXII sqq.

Ich finde mich, d. h. mein höheres Ich, in dieser Idee wurzeln, als in meinem eigenen geistigen Grunde, als in dem übersinnlichen Fond meiner Persönlichkeit; ich sage mir, indem ich mich über meinen *ἄνθρωπος ψυχικός* hinaus in dieser meiner idealen Wesenheit vergegenständliche: das bin ich selbst, das soll ich seyn, das will ich seyn, und darin werde ich seyn, der ich wahrhaft bin nach meinem innersten Wesen, Ich als Ich selber in Ewigkeit. Zugleich schaue ich dieß Ideal an als das Band der Einheit zwischen allen Seelen, die sich zum höhern Bewußtseyn im Glauben erheben, als die Idee des einen ewigen Urmenschen, worin sie sich alle Eins wissen, sobald sie sich darin erfasst haben, trotz aller Trennungen in Raum und Zeit, in Völker, Geschlechter u. s. w.; ich fühle und erkenne diesen inwendigen Lebensgrund als den Brunnquell aller höheren Sehnsucht und Liebe in mir, als den Geist der Einheit und unendlichen, persönlichen Lebensfülle, worin jedes Ich vom Ganzen der gottgeheiligten Menschheit umgriffen wird, indem es selbst zugleich eben so auch das Ganze in sich, als seinen ewigen Inhalt und Zweck, als das Ziel seiner eigenen Selbstverherrlichung umfängt. Ich fühle mich, so oft ich mich in dieses mein wesentliches Ich glaubensvoll vertiefe, und wie in dem ewigen Urgrunde meiner Liebe darin ankere, in einer Beziehung durch diese Selbstvertiefung über mich selbst und meine natürliche Ichheit gleichsam hinausgerückt; ja, ich fühle, wie dieses mein natürliche Ich in dieser inwendigen, heiligen Jordanfluth ersäuft und durch das himmlische Feuer dieser übernatürlichen Liebe verbrennt und verzehrt wird (Luc. 9, 23—24; 17, 33; 14, 26 ff. Joh. 12, 25.); allein ich finde zugleich, daß der Andere, als welcher ich wieder daraus hervorgehe, mein eigentliches, wahrhaftes Wesen ausmacht, das ich als Ich selbst bin; so daß der neue Mensch, wozu ich durch meine Wiedergeburt immer mehr werde, wenn auch der Zeit nach der letzte, dem Wesen nach doch der erste ursprüngliche Adam in mir, der gottgedachte, ewige Prototyp meiner Persönlichkeit ist (der *ἄνθρωπος ἐπουράνιος*, 1 Kor. 15, 45 ff.; der *καινός ἄνθρωπος ὁ κατὰ θεὸν κτισθείς ἐν δικαιοσύνῃ καὶ ὁσιότητι τῆς ἀληθείας*, Eph. 4, 24.). Je tiefer ich in solchem *γεννηθῆναι ἄνωθεν* (Joh. 3, 3.) mich aus dieser innersten geistigen Wurzel meines Seyns entfalte, je mehr ich mich

im Schooß der christlichen Kirche von diesem Brod des Lebens nähre und in diesem Lichte, das mit hellem Schein, als die Klarheit aus dem Angesichte Christi (2 Kor. 4, 6.), in's Herz scheint, wachse und in das Bild Christi von einer Klarheit zur andern verklärt werde (2 Kor. 3, 18.): desto mehr finde und erfahre ich, daß ich nun erst in meinem wirklichen Elemente, in der wahren Heimath meines Ichs angelangt bin. Nun erkenne ich klar, wie ich vordem, als ich noch in meiner fleischlichen Selbstsucht dahin ging, wo ich mich auf mich selbst steifte und in mir selbst blähte und meiner eigenen Willkür folgte, bloß potentiell frei und autonomisch, in Wirklichkeit aber durch eine verderbliche Heteronomie gebunden war, während ich erst in diesem höhern Elemente mit meiner innersten Selbstheit zusammen gehe, indem ich darin so wenig mir selbst entfremdet werde, daß ich vielmehr nun erst recht Ich selbst werde; denn ich ergreife und gestalte mein Ich in diesem, alle Seelen durchwallenden und in Eins verknüpfenden Geiste nicht etwa als verschwindendes Moment und bloßes Mittel zur Verwirklichung eines unendlichen Menschheitsganzen, das außer mir wäre oder erst nach mir käme, sondern ich bin meiner darin gewiß und fühle mich darin als königlicher und priesterlicher (Apoc. 1, 6. 1 Petr. 2, 9.) Mitbürger und Hausgenosse (*συμπολίτης τῶν ἁγίων καὶ οἰκεῖος τοῦ Θεοῦ*, Eph. 2, 14.; *κληρονόμος μὲν Θεοῦ, συνκληρονόμος δὲ Χριστοῦ*, Röm. 8, 17.), jener Bürgerschaft (*πολιτεία*), worin ewig auf mich mitgezählt worden, worin ich mich als ein Wesen von unendlicher Zukunft und unvergänglicher, seliger Bestimmung darlebe. So angethan und geartet finde ich den innersten Kern meiner Persönlichkeit; und je mehr sich das begonnene Werk meiner Wiedergeburt in mir vollendet, um so sicherer und selbstgewisser fühle und weiß und habe ich mich in dem Besitze und Genuße dieser meiner, über Raum und Zeit hinausweisenden, übersinnlichen Idee und Wesenheit.

Aber andererseits wird es mir mit eben der Gewisheit im fortschreitenden Proceß meiner Wiedergeburt immer einleuchtender, daß dieser übernatürliche Fond, aus dem ich mich als höheres Ich im religiös-sittlichen Fühlen und Wollen reproducire, und den ich als die urgedachte, über mein eigenes subjectives Denken und Wollen objectiv normirend hinausliegende Urdee meiner werdenden

Persönlichkeit anschauet, zugleich und zumal die That und Selbstbezeugung des ewigen Gottesgeistes in mir ist, so daß ich in dieser substantiellen Idee und durch sie mit Gott dem Vater selber mich wesentlich einige. Indem ich sie aber in dieser, ihrer göttlichen Objectivität und Gegebenheit ergreife, als den *νόμος τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν ἕσω ἄνθρωπον*, Röm. 8, 23; als das *εἶκὼν τοῦ Θεοῦ* und die *θεῖα φύσις* in mir, so fühle und erkenne ich, wie sie in dieser Beziehung, ungeachtet ihrer Immanenz in meinem eigenen höheren Bewußtseyn, und obwohl sie sich rückhaltslos und ohne zu geizen, an jeden, der sich im Glauben von ihrer schöpferischen Lebenskraft erfüllen läßt, ergibt, doch einen unendlichen Hintergrund in sich birgt, dessen Breite und Länge und Höhe und Tiefe alles Denken übersteigend sich mit transcendentaler Unendlichkeit über mein Ich hinaus schwingt, mit den Tönen und Lichtstrahlen jenes Urbewußtseyns mich durchdringend, das an ein überräumliches und überzeitliches Ursubject zurückweist, von dem ich mich selber getragen, umschlossen, geschaffen, erlöst und unendlich überragt fühle. Und so stellt sich denn diese Idee, welche den gottmenschlichen Coincidenzpunkt bildet zwischen der Selbstbezeugung Gottes im menschlichen Bewußtseyn, und der gottähnlichen Reproduction (Wiedergeburt) des Menschen aus dem göttlichen Princip in ihm, als das postulierte Mittelprincip dar, wodurch der Begriff der Immanenz Gottes in der Welt erst sein volles Licht erhält. Denn das Verhältniß Gottes von seiner überweltlichen Wesenheit aus zur endlichen Welt in ihrer durch Gott selbst vermittelten Empfänglichkeit und Aufgeschlossenheit für seine Selbstmittheilung bestimmt sich dadurch als ein persönliches Verhältniß.

Es liegen nämlich, nach den Ergebnissen der bisherigen Analyse, drei Momente in dem Begriff des nachgewiesenen gottmenschlichen Mittlerprincips. Das eine können wir als das objective Moment bezeichnen, indem es den transcendenten, über die menschliche Subjectivität hinausliegenden Angelpunkt des christlichen Gottesbewußtseyns ausdrückt; das andere bildet das subjective Moment, indem es die subjective Inselflexion des Selbstbewußtseyns und seine sittlich-freie Reproduction aus der unendlichen, im Gottesbewußtseyn objectiv gegebenen Fülle (der

göttlichen Wahrheit und Liebe) vermittelt; das dritte bethätigt sich als das concrete Vereinheitsmoment, sofern das Transcendentale sich darin zugleich als das Immanente und das Immanente zugleich als das Transcendentale reflectirt, sowohl von Seiten Gottes als von Seiten des Menschen; so daß also das dritte Moment im vollsten Sinne den eigentlichen Coincidenzpunkt bezeichnet, worin das Verhältniß von Gott und dem Menschen sich für das menschliche Erkennen als ein gegenseitiges, persönliches Verhältniß aufschließt.

(A.) Reflectiren wir zunächst auf das objective Moment in der gottmenschlichen Idee, so vermittelt dasselbe für das menschliche Ich das Gefühl und Bewußtseyn, sowohl seiner absoluten Erhebung über sich selbst zu Gott, als auch seiner absoluten Abhängigkeit von Gott, bethätigt sich damit von Seiten Gottes als der Act seiner Selbstbewegung und Selbstobjectivirung in seinem Geschöpfe, vermöge welcher Er den ewig objectivirten Inhalt seines transcendenten metaphysischen Wesens (*τὸ ἀπάνυσμα τῆς δόξης καὶ τὸν χαρακτῆρα τῆς υποστάσεως αὐτοῦ*, Hebr. 1, 3.; *τὴν εἰκόνα τοῦ Θεοῦ ἀοράτου, τὸν πρωτότοκον πάσης κτίσεως*, das ist, dem, der vor aller Creatur erzeugt ist, Kol. 1, 15.), in die endliche Welt reflectirt, aber dergestalt, daß er in dieser Selbstobjectivirung sich selbst, d. i., seine eigene Selbstverherrlichung und Ehre mittelst der Unterwerfung der Creaturen unter seinen heiligen Willen zu seinem Zweck hat. In diesem ersten Momente bezieht sich Gott also innerhalb seiner, der Welt immanenten Idee (diesem einheitlichen Inbegriff und *τέλος* aller seiner auf die Selbstobjectivirung gerichteten Acte und Kräfte), überwiegend auf sich selbst zurück, und somit erzeugt diese Selbstvermittlung Gottes in dem Gefühl und Bewußtseyn des menschlichen Ichs, soweit dieses durch sein Gottesbewußtseyn diese objective Bewegung Gottes auf sich selbst hin innerlich percipirt, das Bewußtseyn und Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott. Es ist das Verdienst Schleiermachers, dieses Moment in den Vordergrund der Reflexion über das religiöse Bewußtseyn erhoben, und als den ursprünglichen und allgemeinen Quellpunkt aller Religiosität zur Anerkennung gebracht zu haben. Er ist aber dabei in die Abstraction verfallen, das absolute Abhängigkeitsgefühl zu einseitig zu urgiren,

und dabei den andern Pol der gottmenschlichen Idee, der im christlich erleuchteten Gottesbewußtseyn sich eben so ursprünglich bethätigt, mehr oder weniger zu übersehen, oder doch nicht gehörigen Orts in das rechte Licht zu stellen. So ist ihm der Begriff des freien, persönlichen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen im Grunde stets verschlossen geblieben, und mußte ihm verschlossen bleiben, weil er die Duplicität an der Idee, d. i. die gottmenschliche Wesenheit derselben übersah. Das war auch der Grund, weshalb er sich der Idee der persönlichen Fortdauer nur auf Umwegen zu nähern vermochte, während er sich vor der Anwendung des Begriffs der Persönlichkeit auf das Wesen Gottes beständig sträubte, da er fürchtete, dadurch die Idee Gottes alterirend in das Gebiet der Endlichkeit herabzuziehen. Er hat sich eben von den Voraussetzungen seines philosophischen aus der Indifferenzirung der spinozistischen Substanzialitäts-Anschauung und des Fichte'schen Subjectivismus resultirenden Standpunktes nie ganz frei machen können. Läge aber das Princip des religiösen Bewußtseyns wirklich und in Wahrheit allein im absoluten Abhängigkeitsgefühl, und bethätigte sich somit in der religiösen Grundidee unsers Bewußtseyns nur diese überwiegende Beziehung Gottes auf sich selbst, so bliebe auch die akosmistische Consequenz des Spinozismus in ihrem Rechte, wonach das menschliche Ich sammt allen Creaturen zum selbstlosen Modus, zum passiven Medium und Durchgangspunkte des absoluten Wesens herabstinkt. Allein dem widerspricht, abgesehen von dem Widerspruche dieser ganzen Voraussetzung in sich selbst, worauf wir in der zweiten Abhandlung näher eingehen werden, die Thatsache des christlichen Selbstbewußtseyns, vermöge welcher das Ich sich zugleich als unendlicher Selbstzweck aus der absoluten Idee in sich reflectirt. Zufolge dieser Thatsache, die wir oben weiter analysirt haben, müssen wir behaupten, daß Gott, indem er sich in seiner, dem Ich immanenten Idee, einerseits überwiegend und selbstheittlich auf sich selbst in seiner Transcendenz zurückbezieht, den unendlichen Inhalt seiner Selbstobjectivirung doch zugleich auch andererseits zum Ausgangspunkte und höhern Lebensgehalt für das von ihm sich unterscheidende, menschliche Ich werden läßt, und daß er also mittelst seiner Idee als des Mittlerprincips zwischen ihm und der Welt, selbst wesent-

lich in die Welt eingeht, und sich ihrem Werden und ihrer Entwicklung als befruchtendes Princip (als λόγος σπερματικός) accommodirt und assimilirt. Darin besteht nun

(B.) das subjective Moment an der gottmenschlichen Idee. Seine Voraussetzung hat dasselbe, als die Bedingung für die subjective, selbstzweckliche Inselflexion des Ichs aus seiner gottgedachten Idee, darin, daß Gott mittelst desselben seinen eigenen absoluten Lebensgehalt, den Inbegriff seiner Freiheit, Wahrheit und Seligkeit, wodurch er in sich selbst und für sich selbst das höchste Gut ist, der Creatur communicirt, und daß er also sich selbst, als der Andere seiner selbst, ihn rückhaltslos in stufenweis fortschreitender Offenbarung und Selbstmittheilung hingibt. Denn wäre es nicht der unmittelbare Abglanz und Ausdruck des göttlichen Lebens selber, woraus das werdende Ich seinen geistigen Gehalt schöpft, so wäre dieser Gehalt nicht die absolute Wahrheit und das ewige Leben. Nun besteht aber der christliche Glaube wesentlich in dieser gewissen Erfahrung des menschlichen Ichs, der göttlichen Natur und des göttlichen Guts selbst theilhaftig zu werden, das Göttliche zum Inhalt und Leben der eigenen Subjectivität zu haben, dasselbe als eigenes Gut aus dem übernatürlichen zwar, aber doch zugleich immanenten geistlichen Lebensfond des Ichs zu reproduciren und so sich selbst zu der göttlichen Würde durch freie, sittliche Selbstgestaltung aus und nach der Idee des göttlichen Ebenbildes, zu erheben. Mithin macht Gott, mittelst seiner Selbstobjectivirung im Ich, sein Wesen nicht bloß zum transcendentalen Gesetz und kategorischen Imperativ für dasselbe, und verhält sich demnach nicht bloß als das überweltliche, die Weltbildung dirigirende, und nur die allgemeinen Grundprincipien durchwaltende Princip der Welt, sondern er macht sich selbst zugleich zum passiven Object und Gut in der Welt, zum befruchtenden Wort und Samen für die höhern Potenzen der Welt; zum Lebensinhalt der beseelten Creatur, zum innern Licht, das der menschliche Geist sich selbst assimilirt, zum Brod und Wasser des Lebens, zum Element und Inbegriff aller Kräfte, durch die er sowohl eine Rückwirkung auf sich selbst von Seiten der Welt zuläßt und aufnimmt, als er selbst durch sie auf die Welt einwirkt.

Dieses rückhaltslose und lebendige Eingehen der absoluten

Idee in den Proceß des Werdens, diese thatsächliche Selbstentäußerung und gründliche Bethheiligung des göttlichen Wesens an der Negativität des raum-zeitlichen Seyns, dem starren Seyn des afosmistischen Pantheismus einerseits und dem leeren Gottesbegriff des Deismus und Rationalismus andererseits gegenüber mit siegreicher Dialektik geltend gemacht zu haben: ist die Mission und Berechtigung des modernen speculativen Pantheismus gewesen, der die absolute Idee, nach Schelling's Vorangang, als die Einheit des Endlichen und Unendlichen, und wegen der in ihr begründeten Vermittlung des Allgemeinen und Besondern, des Subjectiven und Objectiven, als unendlichen, weltimmanenten Proceß bestimmte. Aber seine Unwahrheit und sein Abfall vom Glauben kam darin zu Tage, daß er sie nur als Proceß, ja gar nur als weltlichen Proceß faßte, indem er über dieser einen Richtung der absoluten Idee, worin sich dieselbe mit dem endlichen Seyn in seiner Negativität vermittelt und demselben zur positiven Erfüllung verhilft, die andere Richtung gänzlich übersah, vermöge welcher sie sich im christlich erleuchteten Gottesbewußtseyn als die Offenbarung der ewig in sich vollendeten, transcendenten Ursubjectivität Gottes verhält. Die Folge davon war, daß dem Pantheismus sein falscher, aus Selbst- und Weltvergötterung geborener Begriff der absoluten Idee in jenes leere, zweck- und wesenlose Kreisen einer absoluten Negativität verschwebelte, worin sich auch der angestrebte Begriff der unendlichen Dignität des Ichs in Nichts aus Nichts und für Nichts, in einen substanz- und selbstlosen Durchgang für den absoluten Proceß auflöst, so daß demnach dieser, die Welt und das Ich vergötternde Pantheismus das Gegentheil von dem erreichte, was er dem Spinozismus gegenüber zu erreichen suchte und erreicht zu haben sich rühmte.

Dieser Berrückung des festen, transcendenten Centrum's der absoluten Idee hat sich in gewisser Weise auch der moderne Orthodoxismus schuldig gemacht, insofern er bei seiner angestrebten, realen Kenosis des Logos die Voraussetzung macht, daß derselbe ein vorweltliches, transcendentes Subject, eine Gott dem Vater coordinirte, absolute Person in der metaphysischen Trinität sey. Denn bei dieser Voraussetzung schlägt ihm der Begriff der realen Kenosis des Logos in den Begriff der persönlichen Selbstaufgebung

desselben bei seiner Menschwerdung um, und es ist nicht einzusehen, wie, bei der sich gegenseitig bedingenden Identität der drei Personen der Gottheit, das ganze Trinitätssystem sich von diesem Gesichtspunkt aus dem Collapsus zu entziehen vermag; so daß auch die transcendente Selbstbehauptung der ersten Person begrifflich nicht festzuhalten ist, wenn sie doch mit der Darangabe der zweiten Person ihre absolute Inselflexion innerhalb der Welt nothwendig einbüßt und darum auch nicht mehr das personbildende Princip für die Wiedergeborenen abgeben kann. Nur das unverkümmerte, christliche Glaubensbewußtseyn, das sich der Fesseln des dogmatischen Objectivismus eben so sehr entschlägt, als es den Fictionen des philosophischen Subjectivismus mit klaren Gründen der Schrift und Vernunft widerstrebt, ist im Stande, die gottmenschliche Idee nach ihrer ganzen Fülle und Totalität zu gewahren. So vermittelt es aber den wahren, concreten Ausgangspunkt für die theologische Erfassung der Gottesidee

(C.) aus dem vereinheitlichen Brennpunkte der beiden entwickelten Momente. Dieser vereinheitlichte Brennpunkt, worin göttliches und menschliches Wesen und Wissen sich so begegnen und durchdringen, daß sie in ihrer Einigung sich zugleich gegenseitig von einander unterscheiden, während sie in ihrer Unterscheidung von einander sich gegenseitig vermitteln, ist, sofern Gott selbst ihn in jedem Ich objectiv setzt und subjectiv für das Ich ermöglicht, nichts anders als eben der Begriff des *lóyos*. Der Logos erzeugt im Ich in einer Beziehung dieß objective, gottgewirkte, die Schranken des natürlichen Selbstbewußtseyns durchbrechende Gottesbewußtseyn, vermöge dessen das Ich aus Gott selbst, durch seinen heiligen Geist, gewiß wird, daß Gott sich (eben wegen seiner Transcendenz) eben so wenig mit der Welt vermischen und in ihr sich und seine Ehre aufgeben kann, als er (vermöge seiner Immanenz) jemals von ihr ablassen und sich in seiner Liebe und Gnade der nach ihm verlangenden Creatur entziehen will. Der Logos gibt dem Ich aber auch andererseits, in dessen eigener Subjectivität, die Bürgschaft, die sich das durch ihn göttlich bewegte Selbstbewußtseyn unmittelbar in sich selbst ist und immer mehr selbst wird, daß sich das Ich in seiner gläubigen Hingebung und Hinopferung für Gott und dessen Ehre

niemals selbst abhanden kommen und niemals zum bloßen Durchgangspunkt für den göttlichen Zweck herabsinken kann, daß es aber auch umgekehrt, in seiner subjectiven Unterscheidung von Gott sich niemals und um keinen Preis von ihm scheiden soll und darf, wofern es nicht in unendliches Verderben und ewigen Tod versinken will. Und diese, von Gott selbst geordnete und durch seinen Logos ermöglichte, wunderbare Gegenseitigkeit zwischen ihm, dem Schöpfer, und dem Menschen, als der Krone der Schöpfung — was ist sie anders als der Anfang und Fortgang des ewigen Wunders und unergründlichen Geheimnisses der wahren Liebesgemeinschaft? Diese selbst aber, wie kann sie anders gedacht und definiert werden, denn als ein gegenseitiges persönliches Verhalten Gottes zum Menschen und des Menschen zu Gott? Aber dieses gegenseitige persönliche Verhalten zwischen Gott und den Menschen, was von Seiten des Menschen mit seiner Wiedergeburt anhebt und sich immer mehr entwickelt, hat zu seiner Voraussetzung, daß Gott, als der Anfänger, Mittler und Vollender desselben, an und für sich von Ewigkeit das schlechthin vollendete persönliche Wesen ist; und hat zu seinem Zwecke, daß der Mensch durch Gott und in der Gemeinschaft mit Gott immer völliger werde, was Gott ewig ist, nämlich ein persönliches, d. i. ein freies, liebendes wahrheitsgewisses und seliges Wesen. Denn Gott hat, nach christlichem Bewußtseyn, den Menschen zum Erben und Mitgenossen seiner ewigen Freiheit und Seligkeit in der Wahrheit erkoren, indem er ihn nach seinem inwendigen Wesen mit dem Lichtblick seiner Idee durchleuchtet, mit dem Ausfluß seiner Liebe erfüllt und mit der Kraft der Selbstreproduction und Selbstentfaltung in und aus seinem Geiste durch die Energie des sittlichen Willens ausgerüstet hat und immer mehr ausrüstet, erfüllt und durchleuchtet.

Die vollkommene Verwirklichung und Darstellung dieses Mittlerprincips und gottmenschlichen Vereinlebens zwischen Gottheit und Menschheit erschaut der gläubige Christ in der Erscheinung Christi, der als der centrale Gottmensch die Fülle der Gottheit sichtbarlich für die Menschheit in sich dargestellt hat und noch immerdar in seiner Gemeinde darstellt und bethätigt, indem er die concrete Einheit Gottes und des Menschen durch die That seines

hohenpriesterlichen Mittleramts und kraft seines ewigen Königthums mittelst der Gnadenmittel, sowie durch sein fortwährendes persönliches Einwirken auf die Gemeinde zum siegreichen Princip entbindet, das als der heilige Geist die Gläubigen durch die Wiedergeburt in sein Bild verklärt, und alle Richtungen der Schöpfung im Diesseits und Jenseits sauerteigartig durchdringen soll, bis wir alle hinankommen zu einerlei Glauben und Erkenntniß des Sohnes Gottes, und ein vollkommener Mann werden nach dem Maße des Vollalters Christi (Eph. 4, 13.). Die geschichtliche Erscheinung Christi und die an das Wort und Sacrament geknüpfte Fortwirkung seines gottgeeynten Geistes in seiner Gemeinde ist so dem Christen die anschauliche und erfahrungsmäßige Gewähr der Immanenz des persönlichen Gottes in der Welt, sowie umgekehrt die speculative Erkenntniß des Gottmenschen und der gottmenschlichen Bestimmung aller Gläubigen in der Gemeinschaft mit ihm den Begriff des in seiner Transcendenz der Welt immanenten, d. i. persönlichen Gottes zu ihrer Voraussetzung hat.

Wo nun aber eine theologische oder philosophische Denkweise beim Festhalten des Begriffs der Transcendenz Gottes von dessen Immanenz, oder beim Festhalten des Begriffs der Immanenz von der Transcendenz abstrahirt, da entsteht dort der Deismus, hier der Pantheismus, und das sind zwei Karrikaturen des vollen, christlichen Gottesbegriffs, die durch ihre entgegengesetzten Abstractionen beständig in einander überschlagend sich gegenseitig das Garaus machen, und so durch ihre dialektische Selbstvernichtung immer wieder Zeugniß ablegen müssen, daß das Denken ebenso wie das Leben nur auf Grund des vollen, christlichen Glaubens zu seiner wahren Befriedigung gelangt. Wir hoffen, beide Gestalten und ihren gegenseitigen Auflösungsproceß in einer folgenden Abhandlung näher entwickeln zu können, worauf sich als drittes erst diejenige Synthese, auf welche in dieser Abhandlung mehrfach vorausgewiesen wurde, erbauen läßt.

Die Rechtfertigungslehre des Andreas Osiander,

dargestellt und beurtheilt

von Prof. Dr. Albrecht Ritschl in Bonn.

Der Gedanke von der Rechtfertigung durch den Glauben ist das Signal der Reformation und der aus dem Evangelium erneuerten Kirche im Gegensatz zu den sich katholisch nennenden Kirchen. „Von diesem Artikel kann man nicht weichen noch nachgeben, es falle Himmel und Erde oder was nicht bleiben will. Und auf diesem Artikel stehet Alles, was wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben. Darum müssen wir dessen ganz gewiß seyn und nicht zweifeln, sonst ist es Alles verloren, und behält Papst und Teufel und Alles wider uns den Sieg und Recht“ (Bekenntniß Luthers, vulgo Schmalkalder Artikel). „Wenn diese Lehre untergehet und darniederliegt, so fällt dahin zugleich und liegt auch darnieder alle Erkenntniß der Wahrheit; wenn sie aber im Schwange geht, so stehet es auch wohl um alle andere Dinge“ (Vorrede zum Galaterbrief, Luthers Werke von Walch VIII. 1539). Man würde jedoch die Wichtigkeit dieses Gedankens für Luther und die grundlegende Bedeutung desselben für die von ihm begonnene Reformation nicht verstehen, wenn man ihn den eben angeführten Aussprüchen gemäß ausschließlich oder vor Allem als einen dogmatischen Lehrsatz auffaßte. Wenn wir dieß zugeständen, so würden wir darauf verzichten, daß Luther das christliche Leben auf seinen rechten Grund zurückgeführt, daß er eine Erneuerung der Kirche bewirkt habe; sondern wir müßten die Folgerung gelten lassen, daß Luther eine theologische Schule gestiftet habe, welche durch einseitige Hervorhebung eines wenn auch richtigen Lehrsatzes eine wesentliche Bedingung des christlichen Lebens, die kirchliche Einheit, aufgehoben habe. Dem Gegner der Reformation, der als solcher die erneuernde Kraft des Grundgedankens Luthers für die Kirche nicht versteht, erscheint derselbe nur als eine dogmatische Unternehmung; aber diese Betrachtungsweise reicht für den geschichtlich nachweisbaren Thatbestand nicht aus.

In den vergleichenden Darstellungen der confessionellen Lehrbegriffe pflegen die katholische und die protestantische Lehren von der Rechtfertigung in der Art einander entgegengehalten zu werden, als wenn beide Formen ursprünglich denselben Zweck nur mit verschiedenen Mitteln zu erreichen bestimmt gewesen wären. Da nun die katholische Lehre von der *justificatio* die Frage beantwortet, wie es möglich ist, daß der als Sünder geborne Mensch gute Werke verrichtet, so ergibt sich der Anschein, als ob auch Luther mit seinem Gedanken von der Rechtfertigung die gleiche Aufgabe zu lösen unternommen habe. Dieß ist nun aber direct nicht der Fall. Die theologische Gedankenbildung Luthers und seiner Nachfolger ist freilich auch darauf gerichtet, die Veränderung des Sünders in einen zum guten Werke Fähigen auf den Gedanken von der Rechtfertigung durch den Glauben zu begründen; Luther selbst jedoch hat mit diesem Gedanken ursprünglich nur ein praktisch-religiöses Bedürfnis zu befriedigen gesucht. Wir müssen also gemäß den Beziehungen der Wahrheit von der Rechtfertigung durch den Glauben unterscheiden, wo dieselbe als religiöses Phänomen, und wo dieselbe als dogmatischer Grundsatz auftritt. Bei Luther ist nun das Erstere so vorherrschend der Fall, daß sein religiöses Interesse an dem Gedanken ihn an der vollen dogmatischen Ausprägung desselben stets gehindert hat. Auch wo er es unternimmt, das religiöse Phänomen in die objective theologische Betrachtung der Heilsordnung einzureihen, mischt sich immer wieder der subjective Standpunkt der religiösen Erfahrung ein.

Der Gedanke, daß der Mensch nicht durch das Verdienst seiner Werke gerecht werde, sondern in seinem Glauben um Christi willen vor Gott als gerecht gelte, ist Luthern aufgegangen als Mittel zur Lösung der Antinomie, wie der Gläubige bei der Mangelhaftigkeit seines sittlichen Werkes und bei der stets sich wiederholenden Erfahrung der Sündhaftigkeit doch seiner Seligkeit gewiß seyn könne. Die strengste Beobachtung seiner Mönchspflichten hatte Luthers Gewissen nicht Frieden geben können, sondern stets den Zweifel übrig gelassen, ob er seine Sünden genügend bereut, ob er nicht da und dort Unrecht gethan habe *). Deshalb tritt

*) Luthers Werke VI, 217. VIII, 2607. 1183. XIX, 2299.

schon in Predigten vom Jahre 1516 der Gesichtspunkt auf, unter den Luther fortan den Werth jener Wahrheit stellte, daß das Evangelium die Sündenvergebung den betrübten und verzweifelten Gewissen derer verkündigt, die ihre Sündhaftigkeit empfinden, daß hingegen die auf ihre Werke Vertrauenden kein ruhiges Gewissen und keine Freude des Geistes hätten *). Die Rechtfertigung des Sünders aus freier Gnade Gottes ist der Stützpunkt jenseits aller subjectiven Zustände, auf welchen der in seinem Gewissen beängstigte und über seine Sünde verzweifelnde, in seinem sittlichen Werke nicht befriedigte Gläubige sich zurückzieht **). Dieser Gesichtspunkt beherrscht auch Melanchthons apologetische und systematische Darstellung des Gegenstandes ***), sie kehrt wieder in der Concordienformel †), und sie wird von Chemnitz ††) als der Schlüssel zum Verständniß des Streites zwischen der Reformation und der katholischen Kirche hervorgehoben. „Der Punkt von der Rechtfertigung ist der vorzüglichste in der christlichen Lehre. Denn die geängsteten und erschütterten Gemüther, welche mit der Sünde und dem Zorne Gottes ringen, suchen diesen einzigen Hafen, auf welche Weise sie Gott besänftigt und günstig finden möchten. Und der Glaube schaut in der Prüfung nach diesem einzigen Troste besorgt umher, was er ergreifen, worauf er sich stützen müsse, damit man nicht durch Gottes gerechtes Gericht wegen der Sünden verdammt, sondern damit der Zorn Gottes besänftigt, der elende Sünder in die Gnade wieder aufgenommen und zum Leben angenommen werde. Denn das Ziel des Glaubens ist das ewige Leben. Da aber bringt allein der Gedanke von der Rechtfertigung, wenn er richtig dargestellt und so verstanden wird, wie er im Evangelium offenbart ist, den nothwendigen und den reichlichsten Trost den frommen Gewissen, und erhöht die Ehre des Sohnes Gottes, unseres Erlösers und Mittlers. Wenn dagegen dieser Gedanke durch fremde Meinungen verfälscht wird, so verdunkelt

*) Vgl. Löschner, Vollständ. Reformatiions-Acta 1. Th. S. 750, 762, 770

**) Vgl. Luthers Werke X, 1488. VIII, 1594 f. 1616 f. 1728 f. 1827.

***) Apologia Conf. Aug. (Libri symb. ed. Hase) p. 60, 71, 76, 82, 86.

Loc. theologici (Corp. Ref. XXI.) p. 154, 415, 420, 739.

†) Libri symb. ed. Hase p. 689.

††) Examen Concilii Trid. (Genev. 1641) p. 127.

er den Ruhm und die Wohlthaten Christi, und raubt den geschlagenen Gewissen die ihnen nothwendigen Tröstungen, welche in Christus ihnen dargeboten werden."

Dieser praktische Zweck, welcher die Auffassung des Gedankens der Rechtfertigung durch die Reformatoren begleitet, weist darauf hin, daß es sich dabei um ein Phänomen innerhalb des Lebens des Gläubigen handelt. Das Bewußtseyn der Rechtfertigung durch Gott in Christus kommt nicht anders in Betracht, als wie es demjenigen, der gläubig ist, der in der christlichen Gemeinschaft steht, aufgeht, wenn er sein Gewissen wegen der von ihm begangenen Sünden beruhigen will. Dagegen betrachten die Reformatoren das Bewußtseyn von der Rechtfertigung ursprünglich nicht im Zusammenhang mit der Befehrung des Sünders zum Glauben. Die christliche Gemeinde, welche Luther in seinen Predigten von 1515 bis 1517 auf die Rechtfertigung im Glauben hinweist, ist von ihm als christliche Gemeinde und nicht als ein Haufe erst zu befehrender Sünder vorausgesetzt. Den Gliedern der christlichen Gemeinde macht er die Zumuthung, sich Gott gegenüber als Sünder anzusehen, und alle Gerechtigkeit nur als Geschenk Gottes sich zuzuschreiben. Dieser kirchliche Hintergrund des reformatorischen Gedankens Luthers darf nicht hinweggedacht werden, wenn man denselben verstehen und richtig würdigen will. Hierin ist es nämlich gegründet, daß Luther zwischen Rechtfertigung und Wiedergeburt unterscheidet, und demnach mit seinem Gedanken von der Rechtfertigung nicht das Problem von der Wiedergeburt lösen will, welches die katholische Lehre von der *justificatio* meint. Vielmehr sind diejenigen als wiedergeboren vorausgesetzt, welchen die Ergreifung der Gewißheit der Rechtfertigung im Glauben zugemuthet wird, und die Aufzeigung dieser religiösen Wahrheit will nichts weniger als den Stand der Wiedergeburt unmittelbar erklären. Um dies nicht ausführlich aus Luthers und Melancthons Schriften zu beweisen, berufe ich mich auf Chemnitz, welcher (a. a. O. S. 134 ff.) den Punkt des Streites zwischen der Reformation und der katholischen Ansicht richtig bezeichnet. „Ueber die guten Werke oder den neuen Gehorsam der Wiedergeborenen ist jetzt der Hauptstreit zwischen uns und den Päpstlichen, ob nämlich die Wiedergeborenen durch diejenige Neuheit, welche

der heilige Geist in ihnen wirkt, und durch die guten Werke, welche aus dieser Erneuerung hervorquellen, gerechtfertigt werden; d. h. ob die Neuheit, die Tugenden oder guten Werke der Wiedergeborenen die Sache sind, mit welcher sie in Gottes Gericht bestehen können, daß sie nicht verdammt werden, wegen deren Gott besänftigt und gnädig ist, worauf sie sich verlassen und welcher sie vertrauen können, wenn es sich um die schwere Frage handelt, ob wir Gotteskinder sind und zum ewigen Leben angenommen werden.“ Chemnitz weist dann nach, daß Paulus im Römerbrief die Rechtfertigung durch den Glauben auf Abraham bezogen habe, obgleich derselbe schon als wiedergeboren und mit guten Werken geschmückt dargestellt werde. „Wenn also der Glaube in der wahren Buße jene Genugthuung Christi ergreift und sich aneignet, dann kann er den Anklagen des Gesetzes in dem göttlichen Gerichte etwas entgegensetzen und so bestehen, daß wir gerecht gesprochen werden. Es haben freilich die Gläubigen aus der Erneuerung durch den heiligen Geist auch eine zuständige Gerechtigkeit; aber weil dieselbe in diesem Leben erst angefangen hat, weil sie unvollkommen und wegen des Fleisches noch unrein ist, so können wir mit ihr nicht im Gerichte Gottes bestehen, noch spricht uns Gott wegen ihrer gerecht.“

Während also das religiöse Bewußtseyn von der Rechtfertigung in seiner ursprünglichen Conception durch Luther den Stand der Wiedergeburt factisch voraussetzt, so kommt es für die theologische Gedankenbildung darauf an, den göttlichen Act der Rechtfertigung doch als Grund der Wiedergeburt zu erkennen. Denn der Wiedergeborene wird nur darum auf die göttliche Rechtfertigung zurückgehen, weil die letztere der eigentliche Grund seines neuen Lebens ist. Die objective Folge der Lehren von der Gnade Gottes, der mittlerischen Leistung Christi, der Rechtfertigung des Sünders, der Wiedergeburt desselben theologisch festzustellen, haben weder Luther noch Melancthon unternommen; sondern, so viel theologische Reflexion sie auf jene Gegenstände verwenden, so hat die Frische ihrer religiösen Erfahrung von der Rechtfertigung ihnen stets die theologische Frage nach dem objectiven Verhältniß zwischen Rechtfertigung, Wiedergeburt und Bewußtseyn der Rechtfertigung verborgen. Das theologische Bedürfnis, den Gedanken von der Rechtfertigung begrifflich zu verstehen,

und die ausschließlich theologische Ableitung desselben charakterisirt die Ansicht des Andreas Osiander von der Rechtfertigung im Unterschiede von Luther und Melanchthon.

Osiander, obgleich er schon seit 1522 im Sinne der Reformation Luthers zu Nürnberg wirkte, gehört innerlich doch schon zu den Epigonen der Reformation. Dies gibt sich sowohl an demjenigen Fund, worin er mit Luther übereinstimmte, als auch an dem, worin er von demselben abwich. Dasjenige, was Luthern die größten inneren Kämpfe gekostet hatte, steht Osiandern von seinem 24. Jahre an ohne Schwierigkeit fest; nämlich daß die Werke nicht Gründe, sondern nur Folgen der Rechtfertigung seien, und daß alle religiöse Wahrheit nur aus der Schrift und nicht aus der Tradition geschöpft werden dürfe. Auch den Gegensatz gegen die schwärmerischen Lehren über das innere und äußere Wort theilte er mit Luther, sofern er trotz seiner Unterscheidung beider Begriffe die Wirksamkeit des innern Wortes an das Vorausgehen des äußern band*). Aber auch sein positiver Begriff von der Rechtfertigung und dessen Abweichung von Luther und den Anhängern desselben, welche ein ganz anderes Problem verräth, als welches Luther mit seinem Hauptbegriff meinte, gibt es Fund, daß er die reformatorische Grundwahrheit nicht mit Luther erlebt, sondern als theologischen Centrallehrsatz schon vorgefunden hat. Und diese Abweichung von Luther macht sich nicht nur in seiner ersten dogmatischen Schrift vom Jahre 1524: „Ein gut Unterricht und getreuer Rathschlag aus heiliger göttlicher Schrift, wie und wess man sich in diesen gefährlichen Zeiten, in denen sich mancherlei Zwietracht des göttlichen Wortes halben erhoben und zugetragen, soll halten und trösten“ — geltend, sondern ist auch schon in seiner ersten Predigt zu Nürnberg im J. 1522 angedeutet worden**). Deshalb konnte er sich in dem Streite, in den er am Ende seines Lebens verwickelt wurde, darauf berufen, daß er über dreißig Jahre dieselbe Lehre über die Rechtfertigung geführt habe. Während Luther und Melanchthon ihren Gedanken von der Rechtfertigung

*) Vgl. Heberle, Osianders Lehre in ihrer frühesten Gestalt. Stud. u. Krit. 1844. S. 386 ff.

**) Vgl. Wilken, And. Osianders Leben, Lehre und Schriften. 1 Abth. 1844. S. 5 f.

durch den Glauben stets aus dem Bedürfnis des frommen Subjects ableiten, welches im Gefühle seiner Sündhaftigkeit sich auf den außer ihm liegenden Grund seiner Heilsgewißheit besinnt, ver-
rät Osiander schon in jener Skizze des theologischen Systems vom J. 1524 das Bedürfnis nach objectiv theologischer Begründung des Gedankens von der Rechtfertigung. Und seine Fassung desselben ist offenbar wesentlich dadurch bedingt, daß sich der Begriff der Rechtfertigung nur in der systematischen Beziehung auf seine Ansicht vom Wesen des Menschen und dem Gottes und dem wesentlichen Verhältniß zwischen Beiden ihm vergegenwärtigte. In dieser Hinsicht weist das Bekenntnis von der Rechtfertigung, welches Osiander in dem zu Königsberg ausgebrochenen Streit im J. 1551 ablegte *), auf die Schrift vom J. 1524 zurück; dasselbe hat jedoch seine nähere systematische Voraussetzung an seiner Lehre vom göttlichen Ebenbilde**).

Das Problem, welches auf dem Titel dieser Schrift vorangestellt ist, und welches von dem Begriffe des göttlichen Ebenbildes aus gelöst wird, bezeichnet am deutlichsten die speculative Richtung des Mannes, welche das Interesse der neueren Theologen mit Recht auf ihn hingelenkt hat. In seinem Begriffe vom göttlichen Ebenbilde und dessen Anwendung auf Adam findet sich aber auch Manches zur Erklärung seiner Lehre von der Rechtfertigung des Sünders. Nachdem Osiander die Unsicherheit und Halbsheit der üblichen Schuldefinitionen vom göttlichen Ebenbilde geschildert hat, beweist er durch eine Kette von biblischen Sätzen, daß Jesus Christus als der Sohn der Maria, als das fleischgewordene Wort das göttliche Ebenbild sey (E. 1. 2.). Die, welche reinen Herzens sind, werden Gott schauen (Matth. 5, 8.), die Herzen werden gereinigt durch den Glauben (Act. 15, 9.), im Glauben sehen wir freilich Gott nur wie durch einen Spiegel (1 Kor. 13, 12.), der Spiegel aber ist der Mensch Christus, welcher erklärt, daß wer

*) De unico mediatore Jesu Christo et justificatione fidei confessio. Regiomonte Prussiae, 24. Oct. 1551.

**) An filius dei fuerit incarnandus, si peccatum non introivisset in mundum; item de imagine dei quid sit, ex certis et evidentibus sacrae scripturae testimoniis et non ex philosophicis et humanae rationis cogitationibus deprompta explicatio. Montereio Prussiae, 18. Dec. 1550.

ihn sehe, den Vater sehe (Joh. 14, 9.); Christus also ist für den Blick des Glaubens das Ebenbild des Vaters (Kol. 1, 15. 2 Kor. 4, 4.). Das göttliche Ebenbild, in welchem Adam gemacht ist, ist also das menschliche Wesen Christi, welches sein göttliches Wesen einschließt. Dieses Ebenbild Gottes, welches freilich vor der Incarnation Christi nicht verwirklicht war, ist in der ewigen Prädestination Gottes auf eine ganz andere Weise enthalten als alle anderen zu schaffenden Dinge. Er ist der Grund der Erscheinungen Gottes an die Patriarchen, welche durch nichts anderes vermittelt sind als durch einen Schein (*idea, simulacrum*) der ewig gedachten aber zukünftig zu verwirklichenden Menschennatur Christi. Die Theophanie in diesem Sinne ist die Ähnlichkeit Gottes, nach welcher Adam gemacht ist (D. 1. 2. 3.). Der Mensch würde nun nicht nach dem Ebenbilde Gottes gemacht seyn, wenn gemäß der patristischen und scholastischen Meinung dies Prädicat dem unendlichen göttlichen Logos an sich zukäme; denn im Vergleich des Menschen mit dem nicht zum Menschen prädestinirten göttlichen Logos ergibt sich vielmehr eine unendliche Unähnlichkeit zwischen Beiden. Die Aussage der Ebenbildlichkeit Adams setzt also voraus, daß der Begriff des göttlichen Ebenbildes nur in dem der Incarnation bestimmten Logos enthalten seyn kann (D. 4.). Die Ebenbildlichkeit Adams umfaßt auch den Körper, denn sein Name, den er als ebenbildliches Geschöpf trägt, schließt den Ursprung des Körpers aus der Erde in sich, und die Ähnlichkeit des himmlischen Menschen, zu der die Menschen bestimmt sind (1 Kor. 15, 49.) bezieht sich gerade auf deren Körper (E. 3. 4.). Der Beschluß Gottes, den Menschen in seinem Ebenbilde zu machen, deutet aber durch diesen Ausdruck darauf hin, daß der persönliche Verkehr, die Belehrung, das Gebieten und der Geisteseinfluß Gottes, welchen er durch seine Christus ähnliche Theophanien vollzog, als Mittel in den Begriff der Ebenbildlichkeit Adams einzurechnen sind (F. 1.). Aus diesem Verkehre mit dem Sohne Gottes schöpfte also Adam dessen Geist und ward mit Gotteserkenntniß und Vertrauen erfüllt. Die Erkenntniß Gottes aber ist das ewige Leben (Joh. 17, 3.); ewiges Leben aber ist das Wort, der Sohn Gottes, wie er selbst sagt: Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben. Also wohnte das Wort, der Sohn Gottes und folglich auch der Vater und

der heilige Geist in Adam durch die Gnade. Wie Christus von Natur Gott und Mensch ist, so ist Adam von Natur Mensch, durch Gnade aber der göttlichen Natur theilhaftig (*per gratiam divinae naturae consors et particeps*). Und so endlich war er gemacht im Ebenbilde Gottes und nach seiner Aehnlichkeit, weil der Leib Adams dem Leibe Christi, seine Seele der Christi ähnlich war, und weil Gott in Adam durch die Gnade war, wie in Christus von Natur, und weil so der ganze Adam den ganzen Christus darstellte, und so ganz wie er war, nach dem Ebenbilde und der Aehnlichkeit Gottes war" (F. 2.). Diese phantastische Ansicht von Adam beweist Osiander aus den Aussagen des Neuen Testaments über die Begründung des neuen Lebens in den Gläubigen, das doch nur die Herstellung des durch Adam verlorenen Ebenbildes sey. Den Verlust jenes erhabenen Gnadenstandes meint er auch nicht so, als ob dabei die menschliche Natur unverletzt geblieben sey, sondern behauptet das Gegentheil, weil Adams Gnadenstand nur eben die Bestimmung des Menschen erfüllt habe (F. 3. 4.). In dieser Darstellung des Urstandes Adams ist der eigenthümliche Begriff Osianders von der Gerechtigkeit der Gläubigen vorbereitet, und als Grund desselben gibt sich schon hier das Schema des Einheitsverhältnisses zwischen Gott und Mensch kund, welches sowohl in dem Begriff des göttlichen Ebenbildes an sich, als auch in dessen Anwendung auf Adam vorliegt.

Wir wenden uns zu der Schrift Osianders über die Rechtfertigung, deren Gedankengang folgender ist *). Da wir Alle als Kinder des Zorns geboren werden, so bedürfen wir zu unserer Seligkeit, daß Gott uns wieder gnädig werde, uns aus dem Tode der Sünde wieder lebendig und uns gerecht mache, zu welchem Zwecke wir als Sünder nichts beitragen können. Deshalb hat Gott den Mittler Jesus Christus aufgestellt. In dem Begriffe des Mittlers aber liegt, daß er mit beiden Theilen gesondert verhandle. Deshalb hat er erstens Gott versöhnt dadurch, daß er

*) Vgl. auch Osianders *Disputatio de iustificatione* hab. IX. Kal. Nov. 1550, deren Hauptsätze bei Gieseler, *R.G.* III., 2. S. 275 ff. ausgezogen sind.

in seinem Tode die Strafen der menschlichen Sünde getragen und übrigenß das Gesetz an der Stelle der Menschen vollkommen erfüllt hat. Hiedurch hat er bei Gott erreicht, daß er den Menschen die Sünden vergeben, und auch die Unvollkommenheit, welche dem sittlichen Wandel der Gläubigen anhaftet, nicht anrechnen will. Zweitens wendet er sich an die Menschen mit der Verkündigung der Sündenvergebung und der Gerechtmachung. Beides ist der Inhalt des Evangeliums, welches an den Sündern wirksam wird unter den Bedingungen der durch das Gesetz geweckten Buße und des Glaubens. Das Evangelium ist das äußere Wort, welches erstens die durch Christi Leiden und Gesetzerfüllung bei Gott ausgewirkte Sündenvergebung darbietet, und zweitens dem Glauben das innere Wort aneignet, welches Christus selbst ist, und welches den Gläubigen gerecht macht. Hier greift der eigenthümliche Gottesbegriff Osianders, doch ohne directe Vermittlung durch seine Idee vom göttlichen Ebenbilde, zur Bestimmung des Gedankens von der Justification ein. Das äußere hörbare Wort ist das Behufel des innern Wortes, welches im Stande ist, durch den Verstand und das Gedächtniß in das Herz zu dringen. Das äußerlich vernommene Evangelium schließt das innere Wort, den ewigen Gnadenrathschluß Gottes über die Sünder in sich. Dieser Inhalt des Evangeliums ist aber dasselbe Wort, welches bei Gott und welches selbst Gott ist, welches als Weisheit Gottes die Function der ewigen Selbsterkenntniß Gottes in Hinsicht seines Wesens, Willens und Wirkens ist, und welches als Jesus Christus Mensch geworden ist. Wenn also das äußerlich gepredigte Evangelium sich als Kraft Gottes erweist, so pflanzt es in das Herz des Menschen das innere Wort, welches Christus selbst nach seiner göttlichen Natur ist, welches die wirkliche Gerechtigkeit des Gläubigen Gott gegenüber begründet und mit welchem auch der Vater und der heilige Geist unzertrennlich verbunden sind.

Osiander erkennt an, daß *iustificare* in der heiligen Schrift mitunter so viel bedeute, als *iniustum* aut *reum iustum pronuntiare*, sive ille iustus sit, sive non. Aber dabei behauptet er, daß das Wort in dem paulinischen Sprachgebrauch von der Rechtfertigung durch den Glauben nur zu deuten sey als *aliquem, qui non iustus sed impius est, re ipsa et in veritate iustum ef-*

ficere (E. 3.). Während also Osiander in dieser Deutung auf die Seite der katholischen Lehre tritt, und im Sinne derselben die Gerechtigkeit im Glauben als dasjenige bezeichnet, *quod iustum ad iuste agendum movet, et sine quo nec iustus esse, nec iuste agere potest* (F. 3.), so weicht er doch in einem andern damit zusammenhängenden Punkte wesentlich von der katholischen Auffassung der Justification ab. Er will es als eine Metapher angesehen wissen, wenn mitunter die Werke und Früchte der Gerechtigkeit selbst Gerechtigkeit genannt werden, und bestreitet, daß dieselben in den eigentlichen Begriff der *iustificatio* einzurechnen seyen. Die durch diesen göttlichen Act im Menschen zu begründende Gerechtigkeit sey an sich kein empirisches Thun oder Leiden, sondern ein den Wechsel desselben transcendirender, idealer Zustand, der das Thun und Leiden begründe, und deshalb auch nicht durch das Thun des Guten vermehrt werden könne. In dieser Bestimmung also theilt Osiander in aller Aufrichtigkeit den sittlichen Grundsatz der Reformation. Ferner kann er nun aber doch nicht leugnen, daß wenigstens im vierten Kapitel des Römerbriefs der Gedanke von der Anrechnung des Glaubens als Gerechtigkeit ausgesprochen ist. Aber indem er dieser Aussage sich unterwirft, erklärt er, *quod fidem hic intelligi oporteat non inanem et nudam, sicut in seipsa virtus quaedam est, verum ut dominum Jesum Christum verum deum et hominem totum et indivisum *) apprehendit et in sese includit, ut ita dominus Jesus Christus ipse iustitia nostra sit, — ita ut Christus per fidem in nobis habitet, et nos membra corporis eius, caro de carne eius et os de ossibus eius fiamus, ut etiam divina eius natura in nos quoque ut membra eius veniat.*

In diesem Gedankengang hebt Osiander selbst zwei Abweichungen von der gangbaren Ansicht der lutherischen Theologen hervor. Erstens unterscheidet er zwischen *redemptio* und *iustificatio*,

*) Wenn also auch die Gerechtmachung des Gläubigen wesentlich von der göttlichen Natur Christi abhängt, so ist doch Osiander's Meinung von Christi Einwohnung in den Gläubigen nicht die, daß dessen menschliche Natur davon ausgeschlossen sey. Dies erlaubt auch schon seine Lehre von Christus als dem göttlichen Ebenbilde nicht. Vgl. Baur, *Disquisitio in Osiandri de iustificatione doctrinam ex recentiore potissimum theologia illustrandam* (1831) p. 7.

und will in Beziehung auf die geschichtlichen Leistungen des Mittlers Christi nur jene erstere Bezeichnung als richtig gelten lassen. Zweitens indem er den Begriff der iustificatio auf die täglich sich wiederholende Einwirkung des Mittlers auf die einzelnen Gläubigen beschränken will, identificirt er sie mit regeneratio, renovatio, vivificatio. In Beziehung auf den ersten Punkt sagt Osiander, daß Christi Einwirkung auf Gott, welche vor mehr als 1500 Jahren sich ereignet habe, wohl als unsere Erlösung bezeichnet werden dürfe, aber nicht als unsere Rechtfertigung. Denn zur Rechtfertigung gehöre unser Glaube. Um zu glauben, müsse man existiren. Wir haben aber damals nicht existirt, also könne nicht die Rechtfertigung durch die geschichtlichen Leistungen Christi an uns vollzogen worden seyn. * Hingegen meint er, daß Christus durch sein Thun und Leiden uns erlöst habe. Denn es sey möglich, daß man vor der eigenen Geburt erlöst und befreit werde, wie es bei den Nachkommen eines Stammvaters der Fall wäre, der aus der Sklaverei losgekauft würde.

Unter den Gegnern *) erkennt Victorin Strigel ganz richtig, daß die Unterscheidung der iustificatio von redemptio davon abhänge, daß iustificatio und regeneratio identificirt würden. Wenn dies richtig sey, so habe Osiander freilich Recht, daß wir nicht vor dem Beginne unseres Lebens justificirt seyn könnten (e 4). Aber zugleich macht er die ebenfalls richtige Bemerkung, daß wenn die Rechtfertigung nicht an den Tod Christi zu knüpfen wäre, auch die Erlösung nicht in demselben vollzogen gedacht werden könne. Denn der Einzelne, um den es sich doch immer handelt, könne nicht erlöst werden, ehe er gefangen sey; die Gefangenschaft unter der Sünde beginne aber für den Einzelnen auch erst mit seiner Empfängniß und Geburt (f. 1.). Die Identität von Erlösung und Rechtfertigung exegetisch zu beweisen, konnte Osiander

*) Censurae der fürstlich sächsischen Theologen zu Weimar und Koburg auf das Bekenntniß Andreas Osiander von Rechtfertigung des Glaubens, Erfurt, 1552. (Enthält drei Schriften von Menius, Strigel und Schnepp verfaßt, von ihnen und Anderen, z. B. Amsdorf und Jonas unterschrieben). Matth. Flacius, Verlegung des Bekenntnisses Osiandri von der Rechtfertigung der armen Sünder durch die wesentliche Gerechtigkeit der hohen Majestät Gottes allein. Magdeburg 1552.

der's Gegnern nicht schwer fallen. Flacius hebt aber ferner hervor, daß sie untrennbare Wechselbegriffe seyen. Vergebung der Sünden sey nicht allein Ablösung der Schuld, daß du wider das Gesetz gethan hast, sondern auch Zurechnung der Erfüllung des Gesetzes (A. 3.). Diese Bemerkung jedoch, welche das Verhältniß beider Begriffe nach ihrem Reflex im subjectiven Bewußtseyn bestimmen will, setzt sich über die Schwierigkeit der Aufgabe nur hinweg. Flacius hält den Boden der subjectiven Erfahrung, von welchem aus Luther den Gedanken der Rechtfertigung ursprünglich aufgefaßt hatte, fest; Osiander dagegen sucht die objective Ordnung der Begriffe festzustellen; es kam also für die Lutheraner darauf an, ob sie auch in der dogmatischen Betrachtung des Verhältnisses zwischen dem geschichtlichen Werke Christi und der Erfahrung desselben durch den einzelnen Gläubigen die Zusammengehörigkeit beider Begriffe beweisen konnten. Und die vorher angeführte Bemerkung Strigels hebt die Schwierigkeit der Frage sehr deutlich hervor. Wie kann denn die Rechtfertigung und die Erlösung von dem Thun und Leiden Christi objectiv ausgesagt werden, wenn doch diejenigen, welche die Objecte jener Wirkungen sind, ihrer persönlichen Existenz nach von der Zeit des Leidens Christi unendlich weit getrennt sind? Bleibt da noch etwas Anderes übrig, als die Auskunft Osiander's, daß das Thun und Leiden Christi nur eine Einwirkung auf Gott geübt habe, daß derselbe gegen die Sünder gnädig gestimmt worden sey, daß aber die Einwirkung des Mittlers auf die Menschen durch Sündenvergebung und Gerechtmachung von jenen geschichtlich begrenzten Ereignissen getrennt, und an die jeweilig fortgesetzte Verkündigung des Evangeliums geknüpft sey? Ist nicht diese Auseinandersezung von propitiatio dei und iustificatio nothwendig, mag die letztere in Beziehung auf den Einzelnen als actus forensis oder als actus causativus gedacht werden? Diese Fragen beantwortet und löst Strigel treffend: „Darum muß man also von den Sachen reden, daß vor tausend und fünfhundert Jahren Christus ist gestorben für unsere Sünde und von den Todten auferwecket zu unserer Gerechtigkeit, und allda dem ganzen menschlichen Geschlecht ewige Erlösung und Rechtfertigung gestiftet und aufgerichtet und der Welt den verheißenen Schatz in Christus insgemein erworben,

erlangt und vorgestellt, der aber dann erst einem jeglichen gläubigen Menschen insonderheit zugeeignet und zugerechnet wird, wenn ihm nach seiner Geburt sein Glaube an Christum Jesum, durch den er alles dieses himmlischen Schazes theilhaftig wird, zur Gerechtigkeit zugerechnet wird; und also, auf welche Weise er durch Christum erlöst wird, durch dieselbige Weise wird er auch durch Christum gerechtfertigt.“ „Gleichergestalt ist von Anfang der Welt durch die Sünde Adams der Fluch und Zorn Gottes über das ganze menschliche Geschlecht ergangen, trifft aber erst dann sonderliche Personen, wenn sie in dies Leben empfangen und geboren werden. Und dagegen ist vor tausend und fünfhundert Jahr durch den Tod und das Sterben Jesu Christi das menschliche Geschlecht erlöst, geheiligt und gerechtfertigt worden, gehet aber dann erst mit sonderlichen Personen an, wenn sie an Christum glauben und auf seinen Namen getauft werden“ (f. 1. 2.). Das Gleichniß, mit welchem Osiander den Gedanken begründet hatte, daß man objectiv die Erlösung der Menschen durch den Tod Christi behaupten dürfe, ist eben auch nur triftig, wenn das ganze Geschlecht und nicht die Einzelnen als solche als Gegenstand der Erlösung gedacht werden. Osiander hat demnach auch etwas ganz Anderes ausgesagt, indem er die *redemptio hominum*, als indem er die *propitiatio dei* dem Werke Christi beilegt. Die Versöhnung Gottes durch Christi Leiden und Thun begründet die Möglichkeit des gnädigen Verfahrens Gottes mit den einzelnen Menschen. Die Erlösung vom Zorn Gottes begründet dagegen die Wirklichkeit des gnädigen Verhaltens Gottes gegen das ganze Geschlecht; dieses aber schließt jene Möglichkeit in der gesteigerten Form der Wahrscheinlichkeit in sich. Osiander hat also, ohne es zu wissen, mit dem Begriffe der *redemptio* das Schema seines Begriffes vom Mittler überschritten. Der Mittler begründet das richtige Verhältniß nicht so, daß er erst auf den einen, und dann auf den andern Theil einwirkt; sondern das, was Osiander nur als einseitige Einwirkung auf Gott betrachten will, begründet nach seiner unwillkürlichen Aussage schon ein wirkliches Verhältniß Gottes zu den Menschen. Wenn nun unläugbar ist, daß die Rechtfertigung bei Paulus im forensischen Sinne verstanden werden muß, wenn ferner Rechtfertigung und Sündenvergebung Wechselbegriffe sind,

so ist Strigel das logische Recht nicht abzusprechen, daß er die Rechtfertigung ebenso wie die Erlösung an den Tod Christi geknüpft dachte; nämlich in Beziehung auf das ganze Geschlecht, zu welchem Gott vorher das Verhältniß des Fluches und der Verdammniß eingenommen hat. Dann ergibt sich aber für die Osiandern entgegenzusetzende dogmatische Betrachtung die Nothwendigkeit, daß die in jede Zeit fallende Rechtfertigung des Einzelnen von der an Christi Tod gebundenen Rechtfertigung des Geschlechtes, wie die Folge vom Grunde unterschieden werde.

Wenn die Trennung der *redemptio* und der *iustificatio* durch Osiander seiner positiven Deutung der *iustificatio* untergeordnet war, so wird die Erörterung seines zweiten Hauptgrundsatzes von der Identität zwischen *iustificatio* und *regeneratio* den eigentlichen Grund seiner Abweichung von der lutherischen Lehrtradition erkennen lassen. Er stellt den Gegensatz selbst in der disjunctiven Frage auf: an deus nos, cum in peccatis et impii nati simus, per fidem reipsa et in veritate iustos efficiat et a peccato emundet? an vero nos propter fidem quasi propter munus aut opus aliquod tantum iustos pronunciet, quum tamen iusti non simus, ipseque nos minime iustos efficiat, sed sinat nos manere, quales antea eramus (E. 4)? Er verwirft die letztere Aufstellung, weil sie Gott einen lästerlichen Irrthum aufbürde (F. 2.). Im Gegensatz hiezu kann er sich darauf berufen, seine Auffassung der wirklichen Gerechtigkeit im Glauben erkläre es, daß Gott zu seinem Rechtfertigungsurtheil über den Glauben in demselben wirklichen Grund finde (G. 1. J. 3. 4. R. 4.). *)

Die Gegner Osianders konnten den Vorwurf mit vollem Rechte ablehnen, als dächten sie die Rechtfertigung als ein solches Urtheil Gottes über den Sünder, welches denselben innerlich unverändert ließe. Melanchthon **) und nach ihm Strigel (g. 1. 2.) beweisen aus Röm. 5, 15., daß die Rechtfertigung die Wiedergeburt im Gefolge habe. „An Vergebung der Sünden und Verfühnung hanget allezeit die Gabe des heiligen Geistes, welcher in

*) Vgl. die Sätze seiner Disputation Nr. 73 ff. Bei Gieseler a. a. O. S. 276.

**) Antwort auf das Buch Herrn A. Osianders von der Rechtfertigung des Menschen. Wittenberg 1552. Corp. Ref. VII. p. 892—902.

uns anzündet ein neu Licht und einen neuen Gehorsam" (Schneppf Cc. 3.). „Ueber das, daß uns Christus seinen Gehorsam und Gerechtigkeit schenket, so gebietet er den Gläubigen wiederum neu durch Schenkung des heiligen Geistes, ja auch er selbst sammt dem Vater wohnet in uns, und schenket uns also Gott seine wesentliche Gerechtigkeit, Weisheit und sich selbst" (Flacius E. 2. J. 2. 3.). Schwieriger war der dogmatische Beweis für den exegetisch sichern Gedanken, daß die Imputation der Gerechtigkeit der Wiedergeburt vorhergehe. Flacius (A. 4.), sowie Strigel (l. 1.) und Schneppf (Dd. 3.) berufen sich darauf, daß ein analytisches Rechtfertigungsurtheil, wie es Osiander Gott zutraut, zwar dem menschlichen Maße der Gerechtigkeit entspreche, daß jedoch die synthetische Zurechnung der Gerechtigkeit eben in ihrem Widerspruch gegen die menschlichen Maßstäbe Gottes würdig sey. Aber diese Anwendung des *credo quia absurdum* reicht zur Widerlegung des Gegners und zum dogmatischen Beweise des eigenen Satzes nicht aus. Wenn die Annahme eines analytischen Urtheils dem Wesen des Menschen entspricht, so folgt daraus noch nicht, daß sie dem Wesen Gottes widerspricht, und daß allein die Vollziehung eines synthetischen Urtheils demselben entspricht. Allein obwohl die Anwendung dieser Instanz beweist, daß diese Lutheraner im Begriff sind, in die verknöcherte Orthodorie einzulernen, welche die Vermittlung zwischen Offenbarung und menschlichem Denken abweist, und die dogmatische Erkenntniß auf die Formulirung und Schematisirung der exegetischen Resultate beschränkt, so sind sie doch noch im Stande, aus dem Bereich der ursprünglichen reformatorischen Gedankenbildung den entscheidenden Erkenntnißgrund für die Richtigkeit des lutherischen Imputationsbegriffes aufzustellen. Sie beweisen denselben nämlich aus dem Bedürfniß der geängsteten Gewissen, und erwidern den Angriff Osianders mit dem Vorwurf, daß er durch seine Lehre den Menschen eine falsche Sicherheit einflöße, und daß er wohl nie die Erfahrungen gemacht habe, welche Luther auf die Bildung seines Gedankens von der nur durch Christi Verdienst begründeten Rechtfertigung hingewiesen hatten. Melanchthon sagt: „In diesem jetzigen Leben, obgleich Gott in den Heiligen wohnet, ist dennoch unser Aller Natur noch voll großer Unreinigkeit und sündlicher Neigungen, wie der Psalm

spricht: vor dir ist kein Lebendiger gerecht. Hier müssen nun auch die Heiligen Trost haben und wissen, wie sie Vergebung der Sünden und Gnade haben, das ist, wie sie Gott gefällig sind. Diesen ist dieser Trost vorgestellt, daß sie auch nach der Wiedergeburt für und für Vergebung der Sünden und Gnade empfangen und behalten um das Verdienst des Mittlers Jesu Christi willen durch Verdienst seines Gehorsams, darin er ein Opfer für uns geworden ist" (a. a. O. S. 895. 896). Diesen Grund für die Nothwendigkeit des synthetischen Imputationsbegriffs wendet Melancthon gegen Osiander auch in den Briefen ein, welche den Streit mit demselben berühren (C. R. VII, 846. 1151. VIII, 26. 27). Derselbe Gesichtspunkt kehrt in den drei Censuren der fürstlich sächsischen Theologen wieder (E. 3. c. 1. m. 4. B.b. 4. C.c. 4), und wird auch von Flacius geltend gemacht (J. 3.).

Indessen indem vollständig anerkannt werden muß, daß die Rechtfertigung allein als synthetisches Urtheil dem Bedürfnis des Wiedergeborenen entspricht, welcher bei der Wahrnehmung seiner Sündhaftigkeit und bei der Trübung seines neuen Lebens und Wandels Heilsgewißheit sucht; indem die Gegner Osianders mit dieser Instanz sich als treue Ausleger der ursprünglichen reformatorischen Grundanschauung darstellen, so muß bemerkt werden, daß sie die entgegengesetzte Ansicht Osianders von der bezeichneten Situation im Leben des Wiedergeborenen nicht ganz genau angeben. Sie geben sämmtlich an, Osiander lehre den Wiedergeborenen, wenn er in Gewissensnoth über seine Unvollkommenheit sey, nicht auf das Verdienst Christi, sondern auf die in ihm selbst wohnende Gerechtigkeit, welche Christus sey, sich verlassen, und sie verwerfen diesen Gedanken, weil er eine Form von Selbstgerechtigkeit ausdrücke, die immer einen mangelhaften Grund habe. Aber wenigstens ist diese Ansicht von Osiander nicht beabsichtigt, und wenn sie indirect bei ihm nachzuweisen ist, so ist doch der Gegensatz anders zu bestimmen. Es kommen hier vier Stellen seines „Bekennnisses“ in Betracht. Zuerst sagt er, daß das Evangelium vor der Justification die Sündenvergebung auf Grund der Erlösung durch Christus darbiere, welche bis zu dem jeweiligen Moment uns unbekannt bei Gott wie ein Schatz niedergelegt gewesen sey. *Postea vero quam (hic thesaurus) nobis ex hoc gazophylacio*

depromitur et in externo verbo nobis offertur, apprehendimus eum fide ad iustificationem nostri, scientes, quod eundem in verbo interno, quod in corde nostro manet, certo habeamus, ac de eo in omnibus certaminibus conscientiae contra omnes portas inferorum confidere, gaudere, ipsoque uti possimus (C. 4.). Hiernach also richtet sich das Vertrauen des geängsteten Gewissens im Wiedergeborenen auf die objective an Christi Verdienst haftende Sündenvergebung, und das Bewußtseyn der habituellen Gerechtigkeit ist nur als Erkenntnißgrund für die Zuverlässigkeit jener Beziehung, nicht aber als der objective Realgrund der Gewißheit der Sündenvergebung angesehen. In der zweiten Stelle (P. 2.) heißt es: Cum peccatum sit remissum et tamen adhuc in nobis haereat, debet ipse (Jesus) obedientiam suam, qua legem implevit, nobis donare, ac pro nobis ponere, ne nobis imputetur, quod legem nondum possumus adimplere, sed adhuc quotidie peccamus et offendimus. Ebenso S. 2: Quamvis legem etiam post resurrectionem non pure et perfecte impleamus, tamen huiusmodi defectus, infirmitas et debitum nobis non imputatur sed condonatur, et impletio Christi pro nobis substituitur. Hier ist die Nothwendigkeit des Rückganges auf das Werk Christi zur Gewißheit der Sündenvergebung für den Wiedergeborenen so rein ausgesprochen, daß dadurch unsere Deutung der ersten Stelle bestätigt wird. Damit steht nun aber eine vierte Aeußerung in offenem Widerspruch. Christus implet nos iustitia sua, — ita ut deus ipse et omnes angeli, cum Christus noster et in nobis sit, meram iustitiam in nobis videant. — Et quamvis peccatum adhuc in carne nostra habitet et tenaciter adhaereat, tamen perinde est, sicut stilla immunda respectu totius purissimi maris. Et propter iustitiam Christi, quae in nobis est, deus illud non vult observare (P. 2.).

Hiedurch wird allerdings das Urtheil der Gegner Osianders über seine gründliche Abweichung von der ursprünglichen echten Lösung des religiösen Grundproblems der Reformation gesichert. In der Gewissensangst des Wiedergeborenen kommt es darauf an, daß die Selbstbeurtheilung desselben, welche zuerst die eigene Sündhaftigkeit feststellt, die Gewißheit des Heiles durch Begründung auf ein dasselbe feststellendes Urtheil Gottes finde, welches in sich

die Gewähr der Festigkeit und Unbedingtheit tragen muß. Ein solches aber wird nicht gefunden, wenn Gott wegen des im Menschen wirkenden neuen Lebens die Sünde desselben übersieht. Denn der Mensch hat vorher sein neues Leben als durch die Sünde getrübt erkannt; er kann also in einem Urtheile Gottes keinen Frieden finden, welches er durch dasjenige bedingt dächte, dem er selbst nicht das Prädicat der Gerechtigkeit ertheilen kann. Also erweist sich in diesem Falle die Annahme eines analytischen Rechtfertigungsurtheiles Gottes als unzureichend, sowohl nach göttlichem als nach menschlichem Maße. Wenn also hierin ein gründlicher Widerspruch Osianders gegen die religiöse Hauptidee der Reformation offenbar wird, so stimmen auch die anderen Aeußerungen mit derselben nur scheinbar überein. Osiander spricht in den zuerst angeführten drei Sätzen aus, daß der durch seine Sündhaftigkeit geängstigte Wiedergeborene auf die durch Christus erworbene Sündenvergebung zurückgehen, und daß er wegen des Todes Christi seine Sünden als vergeben ansehen soll. Hierin stimmt das mit Luthers Grundsätzen überein, daß der Mensch den Grund der Sündenvergebung in einer Sphäre suchen soll, deren Bedeutung durch seinen jeweiligen unvollkommenen Zustand nicht bedingt und nicht beeinträchtigt werden kann. Allein da Osiander *redemptio* und *iustificatio* nicht für eins hält, so gewinnt der seiner Sünde sich bewußte Wiedergeborene, durch seinen Rückgang auf den Tod Christi als auf den Träger der Sündenvergebung, nur die Gewißheit, daß Gott ihn nicht als ungerecht ansieht. Wenn er jedoch in jener Situation auch das Bedürfniß hat, von Gott als gerecht erfunden zu werden, so findet er nach Osianders Grundsätzen diese Ergänzung nur in der Reflexion auf die in ihm wohnende Gerechtigkeit Christi, auf welche allein das gleichlautende Urtheil Gottes sich gründet. Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß in diesem Punkte direct und indirect ein Widerspruch Osianders gegen die religiöse Grundanschauung der Reformation vorliegt.

Der Widerspruch ist nicht in demjenigen zu suchen, was Osiander selbst geltend macht, daß die lutherische Lehre nur erfunden sey, damit die Sünder sich den Anschein von Gerechtigkeit zusprechen könnten, während seine Lehre, daß Christus unsere Gerech-

tigkeit in uns sey, und daß wir ihm unsere Glieder als Waffen der Gerechtigkeit ergeben sollen, eine wirkliche sittliche Besserung begründe. Denn jenes war eine grobe Mißdeutung der Lehre Luthers, welche zwar nicht direct darauf angelegt ist, einen Antrieb zur sittlichen Besserung zu geben, aber auch denselben nichts weniger als ausschließt, sondern diese Seite des christlichen Lebens in ihren eigenthümlichen Bedingungen voraussetzt *). Den Unterschied in der Tendenz beider Lehrarten über die Gerechtigkeit bezeichnet ein Gegner Osianders **) in folgenden Worten ganz richtig: „Osiander grübelt und stichelt, man sehe nicht viel der Veränderung zum Guten, item als würde die neue Geburt wenig gelehrt. Wohlan, wir bekennen, es wolle mit dem Leben nirgend fort bei uns, das ist unsere Klage auch; wir sagen aber, daß das nicht die Frage sey an diesem Orte, wenn man von der Gerechtigkeit vor Gott disputirt, wie hoch die Glut der brünstigen Liebe, neues Leben und dergleichen oben ausschlage und brenne; sondern wenn Reue, Buße, Glaube, Liebe da sind, wie sie denn nicht können getheilt werden, worauf ein Herz und Gewissen sich verlassen könne und solle, sonderlich in der Noth, wenn das Gewissen von dem Geseze und von der Sünde angeklagt und verdammt wird. Das ist die Frage: worauf soll ich dann stehen?“ Wir haben gesehen, daß auch Osiander diese Frage beantwortete, und gerade darin ergab sich ein reiner Widerspruch gegen den Hauptgrundsatz Luthers. Der im Gefühle seiner Unvollkommenheit nach Heilsgewißheit ringende Gläubige, wird nach Osiander auf die in ihm wohnende Gerechtigkeit Christi reflectiren, welche der Grund des göttlichen Rechtfertigungsurtheils ist ***).

*) Vgl. Luthers W. XI, 1214: „Die Lehre von den guten Werken lasse man bleiben an seinem Ort, da es hingehört, und behalte die zweierlei Lehre unterschiedlich, wie man vor Gott fromm und gerecht werde, und wie und wozu man soll gute Werke thun.“

**) Anton Otto (Pfarrer in Nordhausen). Wider die tiefgesuchten und scharfgespitzten aber doch nichtigen Ursachen Osianders. Magdeburg 1552 (D. 1).

***). Es ist nicht zu leugnen, daß eine gewisse Unklarheit die Auffassung und Lösung dieses Problems durch Osiander beherrscht. Die unwillkürliche aus seinen Grundbegriffen folgende Tendenz ist aber auf die bezeichnete Ansicht gerichtet. Beides ist recht anschaulich in einer Aeußerung seiner „Widerlegung der ungegründeten, undienstlichen Antwort Philipp Melancthons“

Andererseits haben wir gesehen, daß Melanchthon und die Anderen den Vorwurf mit Recht abwiesen, als schloßen sie eine das sittliche Werk begründende reale Verbindung Christi und des heiligen Geistes mit dem Gläubigen aus. Wenn es aber hienach den Schein gewänne, als wären die streitenden Parteien in diesem Punkte einig, so müssen wir doch Osiandern Recht geben, daß sie in der Bestimmung der Art dieser Einwohnung mit einander im Widerspruch seyen. In seiner „Widerlegung der Antwort Melanchthons“ (E. 3. 4.) erklärt er, daß Melanchthon, wenn er auch die Einwohnung Christi in uns zulasse, dieselbe doch nur effective meine, wie etwa die Sonne auf den Acker wirke, nicht aber von einer wirklichen Einwohnung des ganzen Christus in seinen unzertrennlichen Naturen. Der Kernpunkt des Widerspruchs wird also in den entgegengesetzten psychologischen und ethischen Anschauungen zu suchen seyn, welche auf die Frage nach der Vollziehung der Heilsgewißheit und nach der Begründung des neuen Wandels auf beiden Seiten angewendet werden.

Osiander und seine Gegner haben ganz verschiedene Ansichten von dem Verhältniß, welches begriffsmäßig zwischen Gott und den Menschen obwaltet. Die Lehre Osianders vom Urstande beweist es, daß er die substantielle Identität mit Gott zum Bestande des menschlichen Wesens rechnet. Also kann er das Gesetz, in welchem der göttliche Wille dem Menschen gegenübertritt, nur als die Form des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch betrachten, welche durch den Eintritt der Sünde bedingt ist. Und indem das Gesetz vom Menschen diejenige Gerechtigkeit fordert, welche das ewige Wesen Gottes selbst ist (N. 4.), so bezeugt es das Verhältniß, welches eigentlich stattfinden sollte, welches also für Osiander als das begriffsmäßige gilt. Dagegen erklärt Menius (C. 3. D. 1.): „Gott fordert von uns armen Menschen nicht, daß wir seine göttliche wesentliche Gerechtigkeit in uns haben sollen, welche

(Königsberg 1552, 21. April). J. 3: „Du mußt dich in diesem Leben nicht auf deinen Gehorsam, noch auf deine Reinigkeit verlassen, sondern auf den Gehorsam und die Reinigkeit meines Sohns, der das Gesetz vollkommen für dich erfüllt hat; denn seine Gerechtigkeit wird dir von mir nicht zugerechnet, darum daß sie diese oder jene große oder geringe Werke in dir wirkt, sondern allein darum, daß sie durch den Glauben in dir ist.“

auch Adam weder in ihm gehabt, noch durch Uebertretung verloren hat; sondern gleichwie Adam zum Bilde Gottes also geschaffen war, daß er von der göttlichen Schöpfung die Gerechtigkeit in ihm gehabt hat, welche Gott im Gesetze von allen Menschen fordert, welche auch eigentlich das Bild der göttlichen Gerechtigkeit im Menschen gewesen ist, — also will auch Gott haben, daß dieselbe Gerechtigkeit, die Adam gehabt und durch die Uebertretung verloren hat, nach dem Gesetze wieder aufgerichtet und erfüllt werden soll.“ In dieser beiläufigen Aeußerung gibt sich kund, was der Gesamteindruck der echt lutherischen Theologie ist, daß in derselben der göttliche Wille in Gestalt des Gesetzes als die allgemeine Ordnung des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen, also auch schon in Anwendung auf Adam vor der Uebertretung gilt. Deshalb wird die Abschaffung jener Ordnung in dem Verhältnisse zwischen den Gläubigen und Gott nur dadurch als möglich gedacht, daß Christus an der Stelle der Gläubigen das Gesetz vollkommen erfüllt hat. Und eigentlich wird das Gesetz durch Vermittelung dieses Thuns Christi als das ideale Maß des Verhältnisses zwischen Gott und Menschen auch für das Bewußtseyn des Gläubigen aufrecht erhalten, der sein nicht mehr durch das Gesetz direct geordnetes Verhältniß zu Gott immer auf die Gesetzeserfüllung Christi zurückzuführen hat. Wegen dieser allumfassenden Bedeutung des Gesetzes für die lutherische Anschauung wird die Rechtfertigung des Gläubigen unbedingt an die stellvertretende Gesetzeserfüllung Christi geknüpft und der Begriff der Wiedergeburt jenem Begriff untergeordnet. Freilich führt nun auch Olander die erlösende Kraft des Todes und der Gerechtigkeit Christi auf dessen stellvertretende Gesetzeserfüllung zurück. Aber indem er nicht dieses Thun, sondern den Act der Wiedergeburt als Rechtfertigung bezeichnen will, so deutet er an, daß er die beiden Glieder des mittlerischen Werkes Christi anders verwerthet, als seine Gegner. Für ihn nämlich gilt die Gesetzeserfüllung Christi nicht als die Grundbedingung, sondern nur als eine Voraussetzung der Wiedergeburt; und deshalb gibt er diesem für ihn begrifflich übergeordneten göttlichen Acte den Namen der Rechtfertigung. Der tiefere Grund davon aber ist, daß er nicht den Willen Gottes in Gestalt des Gesetzes, sondern die im Menschen als Kraft immanente Substanz Gottes

als den Grundfactor seines eigentlichen Verhältnisses zum Menschen voraussetzt und daß er die stellvertretende Erfüllung des Gesetzes durch Christus ebenso wie das Gesetz principiell nur zu der Thatsache der Sünde in Beziehung setzt. Unter diesen Umständen kann er eigentlich auch nur die stellvertretende Erbuldung der Strafe der Gesetzübertretung von Christus fordern. Dagegen die von ihm anerkannte Stellvertretung in der positiven Gesetzerfüllung Christi ist durch seine Principien nicht begründet. Die stellvertretende Bedeutung der *obedientia Christi activa* ist nur in der echt lutherischen Voraussetzung begründet, daß das Gesetz die allgemeine Ordnung für das Verhältniß zwischen Gott und Mensch sey, welche ideell auch erhalten bleiben muß, wenn die Ordnung der Gnade eintreten soll. Nach dem lutherischen Grundsatz ist also der stellvertretende active Gehorsam Christi nothwendig als die stets bleibende Grundbedingung der Gültigkeit eines andern als des gesetzmäßigen Verhältnisses zwischen Gott und Menschen. Osiander dagegen kann der stellvertretenden Gesetzerfüllung Christi nur eine relative Nothwendigkeit um der Sünde willen einräumen, zumal da ihm die absolute Nothwendigkeit der Fleischwerdung und der vollkommenen sittlichen Erscheinung Christi zum Zweck der Vollendung des menschlichen Wesens, abgesehen von der Thatsache der Sünde und von dem Bedürfniß ihrer Beseitigung, feststeht. Die stellvertretende Bedeutung der Gesetzerfüllung Christi hat für Osiander ihren directen Grund an der Sünde, weil auch das Gesetz ihm nur das Verhalten Gottes gegen den Sünder darstellt. Die stellvertretende Bedeutung der Gesetzerfüllung Christi hat für die Lutheraner nur ihre indirecte Veranlassung an der Sünde, ihren directen Grund an der Schätzung des Gesetzes als allgemeiner Norm des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, der nur unter der Bedingung jenes Thuns Christi zur Folge hat, weil die Sünde eine Veränderung der Stellung Gottes gegen den Menschen verlangt, wenn derselbe nicht in der Sünde untergehen soll. Hieraus ergibt sich, daß Osiander, wie schon angeführt ist, bloß die *obedientia passiva Christi* braucht, daß aber andererseits die *obedientia activa* für die Lutheraner nicht nur ein nothwendiger, sondern der übergeordnete Begriff ist. Endlich aber liegt hierin, daß der stellvertretende Gehorsam Christi für die Lutheraner die principielle

Grundbedingung, für Osiander aber nur eine factisch unumgängliche Voraussetzung der Gewißheit des neuen Lebens ist.

Die psychologische Grundlage seines Begriffs vom ethischen Verhältniß zwischen Gott und Mensch, also den letzten Schlüssel zu der Gesamtanschauung Osianders bietet sein Dilemma: *Omnis justitia, proprie de justitia loquendo, aut est divina justitia et essentia dei, aut est humana justitia et qualitas creata, nullo autem modo actio aut passio* (K. 4.). Menschliche Gerechtigkeit wird durch Belehrung, Zucht, Gesetze, Strafen hervorgebracht. Diejenige Gerechtigkeit aber, welche das göttliche Gesetz zwar fordert, aber nicht hervorbringen kann, welche jedoch im Glauben aufgenommen und den Menschen durch den Glauben angerechnet wird, ist Christus selbst, nach seiner göttlichen Natur, also Gott selbst, das ewige göttliche Wesen (N. 4.), und nichts Anderes, weil wir uns sonst einer geschaffenen Gerechtigkeit rühmen würden (M. 4.). Die Einwohnung Christi, mit welchem auch der Vater und der Geist verbunden sind, begründet vielmehr den Gehorsam und das Rechtthun in den Gläubigen mit derselben Naturnothwendigkeit, nach welcher Christi Gehorsam selbst durch seine göttliche Natur hervorgebracht ist (O. 3.). Diese mystische Auffassung der Einheit zwischen Gott und dem Gläubigen durch Christus ist nichts anderes, als die Anwendung abstract logischer und physischer Begriffe auf Wesen, welche an sich und im Verhältniß zu einander nur als Wille gedacht werden dürfen. Die Verachtung des Willens, als wenn sein durch Lehre und Zucht vermittelter Verlauf nur als eine geschaffene Qualität anzusehen sey (L. 1), als wenn die religiösen Erscheinungen nicht durch den Begriff des Willens zu messen seyen, und als ob man Gott nur durch den Begriff der endlosen Substanz und des unterschiedslosen Wesens ehren könne, — diese Verachtung des Willens rächt sich in der theologischen Gedankenbildung stets durch die Widersprüche und Undenkbarkeiten, welche sich aus der Anwendung unzureichender Kategorien auf Wesen höherer Art nothwendig ergeben. Denn wenn auch immer vorbehalten wird, daß man nur gleichnißweise und nicht erschöpfend das Geheimniß ausdrücken wolle, daß der übernatürliche Charakter des Gegenstandes keine ihm entsprechende Erkenntniß zulasse, so zeigt das stets nur eine heillose Verworren-

heit der Vorstellung von der Aufgabe des Denkens. Ist Gott und ist das Verhältniß zwischen ihm und dem Menschen übernatürlich, dann ist es überflüssige Mühe, einen Denkstoff in Bewegung zu setzen, von welchem man im Voraus weiß, daß er nicht an das Problem heranreicht, nämlich die abstract logischen und die physischen Kategorien. Gott aber und sein Verhältniß zum Menschen ist übernatürlich, sofern Gott Wille und sein Verhältniß zu dem Menschen Verhältniß von zwei Willen ist; und dann erhebt sich die directe Aufgabe, mit den Kategorien für den Willen und aus dem Willen zu arbeiten, wenn man theologische Probleme lösen will. Diese Bemerkungen treffen Osiander insofern, als das Dilemma in Hinsicht des Begriffs der Gerechtigkeit die Schranke seines Denkvermögens verräth und die Mangelhaftigkeit seiner Bestimmungen über sittliche Probleme erklärt. Wenn die Gerechtigkeit nur entweder divina essentia oder qualitas creata, nicht aber actio oder passio seyn soll, so wendet er auf den menschlichen Willen nur den Begriff des „endlichen Dinges“, auf Gott nur den des „endlosen Dinges“ an, und denselben Begriff sucht er demnach auch an der Glaubensgerechtigkeit durchzuführen.

Es kommt Osiandern darauf an, die Einheit zwischen Gott und Mensch, welche durch die Justification hervorgebracht seyn soll, als eine möglichst intime darzustellen. Im Gegensatz zu der ihm als mechanisch erscheinenden Imputationstheorie, der gemäß der unter Gottes Urtheil gestellte Mensch unverändert zu bleiben scheint, kam es ihm ja darauf an nachzuweisen, daß der Mensch durch die Rechtfertigung aus einem Ungerechten ein Gerechter werde. In seiner physischen Betrachtung des Verhältnisses war er also auf eine chemische Vorstellung von der Einheit Christi und des Menschen hingewiesen. Diese Vorstellung hat er auch in einigen Erklärungen erreicht. In nova regeneratione attrahimus essentialem iustitiam Christi, quae est deus ipse, quemadmodum in prima nativitate peccatricem naturam Adami contraximus (O. 3.). Dahin gehört auch die schon angeführte Stelle (Q. 3.), in welcher Osiander die Nichtanrechnung der Sünden des Wiedergeborenen dadurch erklärt, daß sie in der essentiellen Gerechtigkeit wie ein Tropfen im Meere verschwänden. Aber diese Betrachtungsweise ist doch sehr selten. Denn Osiander scheut die Consequenz der-

selben, die Annahme einer Vergottung des Gläubigen, einer Verwandlung seines Wesens in das göttliche. Er hält doch den Unterschied zwischen dem Gläubigen und dem in ihm wohnenden Christus streng fest. Durch die *justitia essentialis* sind die Gläubigen *consortes divinae naturae*; aber *creatura sumus, et manemus creatura*, quantumcunque gloriose innovemur (L. 3.). Die Gerechtigkeit Gottes in uns sollen wir nie als unsere eigene betrachten dürfen (O. 4.). Die Bilder des Einwohnens Christi in den Gläubigen und des Kleides, mit dem sie angethan werden (O. 2.), bedeuten nur ein mechanisches äußerliches Verhältniß der Gottesgerechtigkeit zu den menschlichen Personen. Und unter diesen Umständen erklärt es sich, daß der Gedanke von der Imputation der einwohnenden Gerechtigkeit für Osiander eine Wichtigkeit hat, welche von der für die Lutheraner geltenden kaum zu unterscheiden ist. Cum ipse per fidem in nobis habitat, tum affert suam iustitiam, quae est eius divina natura, secum in nos, quae deinde *nobis imputatur ac si esset nostra propria*, imo et donatur nobis, manatque ex ipsius humana natura tanquam ex capite etiam in nos tanquam ipsius membra, et movet nos, ut exhibeamus membra nostra arma iustitiae dei (M. 3.). „Wenn wir durch den Glauben Christi lebendige Glieder werden, so werden wir solcher seiner wesentlichen Gerechtigkeit auch theilhaftig, denn er wohnt in uns. Aber wir sind ihr nicht vollkommen gehorsam; ja der Gehorsam hat kaum ein wenig angehoben, er soll aber von Tag zu Tag zunehmen und in der Auferstehung vollkommen werden. Mittlerzeit rechnet uns Gott seine wesentliche Gerechtigkeit zu, allein darum, daß sie in uns ist, unangesehen, daß wir ihr nicht vollkommen gehorsam sind, wie wir sollten“ (Widerlegung Melancthons O. 3.). Der Grund, welcher zu diesem Gedanken geführt hat, ist das Bedürfnis, durch die Einheit zwischen Gott und Mensch den Unterschied zwischen denselben nicht auszuschließen*). Der Gedanke Osianders, der

*) Deshalb war es nur unwürdige Consequenzmacherei, welche Flacius zu einer Schrift folgenden Titels führte: „Beweisung, daß Osiander hält und lehret, daß die Gottheit ebenso in den Rechtgläubigen wohne, wie in der Menschheit Christi selbst, und daß die Christen eben also wahre Götter seien und angebetet müssen werden, wie der Mensch Jesus selbst.“ Magdeburg 1553.

diesem Interesse seinen Ursprung verdankt, ist aber derselbe, den er im Gegensatze gegen die echten Lutheraner verwirft, daß nämlich dem „bloßen“ Glauben die Gerechtigkeit Christi angerechnet wird, die in allen Fällen über dieses subjective Organ transscendirt, mag sie als Bestand der geschichtlichen Erscheinung Christi oder als Wesensattribut desselben in seinem realen Reflexer im glaubenden Subject betrachtet werden.

Es ist ein wichtiges Zeugniß für den Grundgedanken Luthers, daß dieser Gegner gegen seinen Willen auf das Schema desselben hingedrängt wird. Wir dürfen deßhalb wohl die Frage nach dem innersten Grunde der lutherischen Ansicht stellen. Objectiv ist dieselbe durch die nicht zu verkennenden Aussagen des Paulus begründet. Aber ebenso wie Luther nicht bloß durch die eregetische Erforschung der paulinischen Briefe zur Aufstellung des Gedankens von der imputirten Gerechtigkeit gekommen ist, sondern durch das Zusammentreffen seiner Schrifterkenntniß und seines religiösen Bedürfnisses, so ist auch der dogmatische Beweis für jene Wahrheit nicht schon durch die Aufzeigung des eregetischen Thatbestandes erschöpft, sondern muß aus der Uebereinstimmung desselben mit dem sittlichen Wesen des Menschen geführt werden. Dieses muß in dem dogmatischen Beweis als Erkenntnißgrund für die Wahrheit der Grundanschauung des Paulus dienen, ebenso wie die richtige eregetische Ermittlung derselben durch Luther an die lebendige Wiederholung derselben religiösen Erfahrungen gebunden war, aus denen heraus Paulus selbst das Werk der Rechtfertigung durch Christus so auffaßte, wie er es gethan hat.

Wenn der Mensch überhaupt Wille ist, so ist er es ganz und gar. Die richtige Selbstbeurtheilung des Menschen muß also auch denjenigen Bestand und Verlauf seines Wesens, welcher jeweilig durch seine Reflexion nicht meßbar ist, welcher in seinem Bewußtseyn jeweilig nicht als eigentlicher Wille erscheint, demnach in den Umfang seiner Willensnatur einrechnen. Der Wiedergeborene also wird nur dann das richtige Urtheil über die in ihm sich voll-

Vgl. die Mittheilungen von Salig (Historie der Augsb. Conf. 2. Thl. S. 1008) aus einem andern Pamphlet von Flacius: „Wider die Götter in Preußen.“

ziehende Verbindung des heiligen Geistes mit seiner Person haben, wenn er auch für die geheimnißvolle und seinem Verstande undurchdringliche Seite derselben vorbehält, daß sie in seinem Willen und nach den eigenthümlichen Gesetzen des Willens sich vollzieht. In den Momenten seiner reflectirenden Selbstbeurtheilung kann nun der Wiedergeborene seinen Zustand als Willenszustand nur fassen, indem er die göttliche Einwirkung auf sich unter den Exponenten des normirenden und bewirkenden göttlichen Willens stellt. Den göttlichen Willen in Beziehung auf sich selbst kann aber der Mensch nur in Gestalt eines Urtheils Gottes über sich auffassen. Wenn also der Wiedergeborene in seiner Selbstbeurtheilung den Mangel seines sittlichen Werkes, seine Sündhaftigkeit, und demnach die Unvollkommenheit der Verbindung zwischen dem heiligen Geist und seiner Willensnatur anerkennt, so kann er das Bewußtseyn seiner Normalität im Vergleich mit den Forderungen und Einwirkungen des göttlichen Willens nicht auf ein analytisches Urtheil über den Stand seiner Wiedergeburt gründen; denn die in ihm sich vollziehende Verbindung des heiligen Geistes und seines Willens, welche ihm selbst als unvollkommen bekannt geworden ist, kann er auch nicht als Grund gelten lassen, dessen wegen ihn Gott als gerecht ansehen wird. Das Bewußtseyn seiner Gerechtigkeit kann er vielmehr nur auf ein Urtheil Gottes gründen, dessen Grund jenseits seines jeweiligen Zustandes gelegen ist, welches also nach dem Maße seines religiösen Selbstbewußtseyns als synthetisches Urtheil gestaltet seyn muß. Dieß ist das göttliche Urtheil, welches wegen des Verhältnisses zwischen Christus und dem Glauben diesem das Prädicat der Gerechtigkeit beilegt. Der nothwendig synthetische Charakter des göttlichen Rechtfertigungsurtheils schließt es aus, daß der im Wiedergeborenen vorausgesetzte Glaube als eine sittlich werthvolle Function in Betracht gezogen werde, was Osiander (E. 4.) den Lutheranern fälschlich zuschiebt. Der Glaube, der als Gerechtigkeit prädicirt wird, ist auch nicht der objectiv leere Glaube (nach Osiander F. 2.), denn der Glaube ist nicht ohne seinen Inhalt, Christus, und der Gläubige ist als solcher in realer Gemeinschaft mit Christus. Aber die Selbstbeurtheilung des Wiedergeborenen, aus welcher wir die Gestalt des göttlichen Rechtfertigungsurtheils erkennen können, weil

beide überstimmen müssen, bringt in dem Moment, um dessen Analyse es sich handelt, den Bestand der wirklich erreichten Durchdringung mit dem heiligen Geiste nicht in Anschlag, weil deren Unvollkommenheit eben wahrgenommen ist. Also wenn auch der Glaube, der als Gegenstand des göttlichen Rechtfertigungsurtheils angesehen wird, in dem Wiedergeborenen factisch das Organ der Einheit mit Christus, und die Kraft zum sittlichen Wandel ist, so kommen diese Seiten am Glauben in jenem Moment der Selbstbeurtheilung nicht in Betracht. Vielmehr wird der Glaube im Unterschiede von seinem wirklichen Inhalt und von der ihm einwohnenden Kraft, also nur als Organ der subjectiven Empfänglichkeit für die göttliche Gnade in Anschlag gebracht. Diese Abstraction ist in jenem Momente nöthig, um das göttliche Urtheil über den Glauben als synthetisches, nur durch Christi geschichtliches Werk vermitteltes Urtheil zu vernehmen. Denn hier kann auch Osianders Abweichung nicht genügen, als erführe der von seinem Inhalte unterschiedene Glaube die Zurechnung seiner zurechnenden Gerechtigkeit. Denn sofern dieselbe im Subject angeschaut wird, muß sie als unvollkommen erscheinen; sofern sie aber als vollkommene Vermittlung der göttlichen Zurechnung erscheinen soll, kann sie nur in der geschichtlichen Gestalt Christi angeschaut werden. Also fordert der sittliche Charakter der Wiedergeburt, daß die Idee der Rechtfertigung in der Gestalt vollzogen werde, welche ihr Luther gegeben hat; daß der von seinem Inhalte, Christus, unterschiedene Glaube wegen dieses ihn normirenden Inhaltes durch göttliches Urtheil als Gerechtigkeit dargestellt wird. Wenn hingegen der Wiedergeborene, welcher das Widerstreben seines Willens und Thuns gegen Gott gewahr wird, seine Heilsgewißheit auf ein analytisches Urtheil Gottes über seine habituelle Gerechtigkeit stützen soll, welche er im Gegensatz zu der Form des Willens als Einwohnung des göttlichen Wesens denken müßte, so würde darin eine physische (chemische) Einigung Gottes mit dem Menschen als Grund seines Willensverhältnisses zu Gott gesetzt, eben damit aber das Wesen des Willens aufgehoben.

Ebenso verhält es sich mit dem Unterschiede in der Auffassung der Einheit von heiligem Geiste und menschlichem Willen, welche das sittliche Werk im Gläubigen möglich macht. So weit das

Verhältniß für die reflectirende Selbsterkenntniß zugänglich ist, kann sie nur mit Aufgebung der Willensnatur als substantielle, und darum keinen reellen Unterschied einschließende Einheit, was Osiander eigentlich erstrebt, angesehen werden. Dasjenige aber, was er Melancthon zutraut, daß er jene Einheit effective verstehe, wie wenn die Sonne in den Ader scheine, ist, wenn wir von diesem unzureichenden Bilde absehen, durchaus nothwendig. Der heilige Geist in seiner Vereinigung mit dem menschlichen Willen kann nur als die Macht des göttlichen Selbstzweckes auf denselben wirken, auch wo unsere Reflexion die Momente des Zweckbegriffs in Anwendung auf jene Einheit nicht zu unterscheiden vermag. Die Nothwendigkeit, welche der heilige Geist dem menschlichen Willen auferlegt, kann nur nach der Dialektik des Zweckes begriffen werden, welche den Bestand des Gegensatzes zwischen beiden Polen begründet; nicht aber nach dem Verhältniß von Substanz und Accidens, welches den Unterschied zwischen dem heiligen Geiste und dem Willen nur als einen scheinbaren darstellen würde.

Wir haben uns davon überzeugt, daß die Gegner Osianders den Boden der subjectiven Erfahrung noch einnahmen, von wo aus Luther die Wahrheit des Begriffs der imputirten Gerechtigkeit gefunden hatte, und daß sie deßhalb zu beweisen vermochten, daß der Hauptbegriff Osianders religiös ungenügend oder falsch sey. Nun war aber Osiander selbst darauf ausgegangen, eine objectiv dogmatische Darstellung der reformatorischen Grundbegriffe vom Wesen Gottes und von der Voraussetzung der Sündhaftigkeit des Menschengeschlechts aus zu vollziehen. Zur vollständigen Widerlegung desselben gehörte also, daß seine Gegner aus demselben Grunde und von derselben Voraussetzung aus denselben Inhalt entwickelten, der sich ihnen in der religiösen Erfahrung als nothwendig erwiesen hatte. Diesen Weg haben nun auch die fürstlich sächsischen Theologen und Flacius betreten, aber sie haben ihn nicht in befriedigender und erfolgreicher Weise zurückgelegt. Die nachlässige und unkünstlerische Form ihrer Streitschriften beweist, daß sie den Gegenstand nicht positiv beherrschen und es läßt sich leicht feststellen, daß ihre dogmatischen Reflexionen die religiöse Erfahrung des Gegenstandes nicht decken.

Menius und Flacius stimmen darin mit Osiander überein,

daß da die Menschen Sünder, Gesetzübertreter, Kinder des göttlichen Zornes waren, Gott nur dadurch mit ihnen versöhnt worden sey, daß Christus im Tode die Strafe der Sünden an sich erfahren, und durch seinen darin geleisteten Gehorsam das Gesetz vollkommen erfüllt habe. Denn Gottes wesentliche Gerechtigkeit im Verhältniß zu dem Sünder ist, wie Menius (C. 3.) ausführt, die richterliche und verdamrende, nicht die gerechtmachende; und das Gesetz ist das Maß jedes positiven Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, auch abgesehen von der Sünde. Aber Glacius (B. 3.) ebenso wie Menius (C. 1.), indem sie deßhalb Christi Leistung zu Gunsten der Sünder nach dem Gesetze messen, identificiren begrifflich sein Strafleiden und seine Gesetzeserfüllung, weil die Liebe, die ihn zu dem Todesgehorsam geführt hat, die Erfüllung des Gesetzes ist. Und Glacius fügt sehr richtig hinzu, daß „das Leiden und der Gehorsam Christi durch sein ganzes Leben gezogen werden können, so daß in seinem Gehorsam ein stetig Leiden und im Leiden ein steter Gehorsam gewesen sey“ (B. 4.), wobei es darauf ankommt, daß diese Leistungen in ihrem sittlichen Wesen anerkannt, und nicht kraft einer Naturnothwendigkeit auf die göttliche Natur Christi reducirt werden (F. 2.). Hierauf ist es begründet, daß Christus, indem er Gott versöhnt hat, der Träger der Sündenvergebung und Rechtfertigung geworden ist, welche untrennbare Wechselbegriffe sind. Es erhebt sich nun aber die Frage, wie die Rechtfertigung des Einzelnen in jeder Zeit an die auf die bestimmte Zeit beschränkte Leistung Christi angeknüpft wird? Denn wenn wir hier die von Strigel in anderem Zusammenhange gefundene Erkenntniß einschalten, daß in Christi Werk auch die Rechtfertigung des ganzen Geschlechtes enthalten sey, so fragt es sich ferner, unter welcher Bedingung dies Gesammturtheil auf den Einzelnen übertragen gedacht werden kann. Die Antwort von Menius auf jene Frage (D. 3. 4.) ist sehr einfach: „Die Gerechtigkeit, welche uns Christus durch seinen Gehorsam erworben hat, läßt er aller Welt durch die Predigt des Evangeliums und durch die heiligen Sacramente vortragen, anbieten und schenken. Wer nun der Verheißung glaubt, derselbe empfängt solche Gnadenschatze wahrhaftig.“ Und Glacius (E. 3.) sagt noch kürzer: „Diese seine reiche Genugthuung und Gerechtigkeit thut uns Christus durch den

Glauben so kräftiglich zurechnen, gleich als hätten wir sie selbst geleistet." Aber woher kommt dem Einzelnen der Glaube? Menius antwortet in jenem Zusammenhange (D. 4.), daß das Wort Gottes eine wirkende Kraft des heiligen Geistes sey, und daß darum die Predigt des Evangeliums das Herz öffne, daß man höre und verstehe, und das Wort wohl kräftig sey. Schnepf (Cc. 3.) verweist auf die subjective Vermittlung des Glaubens durch die aus dem Gesetze gewonnene Buße. Strigel (C. 3.) faßt Luthers Lehre von der Rechtfertigung mit der Bekehrung des Sünders so zusammen, daß dieser durch das Gesetz zur Buße, von der Buße zum Glauben an das Evangelium, hiedurch zum bewußten Besitze der zugerechneten Gerechtigkeit kommt.

Das Bewußtseyn von der Rechtfertigung war freilich von Luther ursprünglich nicht in dem Acte der Bekehrung des Sünders, sondern in dem Verlaufe des wiedergeborenen Lebens aufgezeigt worden. Aber es ist klar, daß wenn jenes Bewußtseyn die Norm und der Regulator der Frömmigkeit ist, es auch als solcher schon in dem Acte der Bekehrung eintreten muß. Und die dogmatische Analyse dieser Verhältnisse in ihrer objectiven Reihenfolge ist darauf hingewiesen, die objective Rechtfertigung des Einzelnen mit dem zuerst in der Bekehrung auftretenden Bewußtseyn von derselben zu vergleichen. Nun haben aber diese Gegner Osianders und nach ihnen alle orthodoxen Dogmatiker die religiöse Wahrnehmung, in welcher das objective göttliche Urtheil und das Bewußtseyn von der Rechtfertigung in dem einzelnen Gläubigen zeitlich zusammenfallen, auch auf dem Gebiete der dogmatischen Betrachtung festgehalten. Strigel ist der Einzige, der davon abgegangen ist, aber auch er hat seiner Unterscheidung zwischen der in Christi Gehorsam enthaltenen Rechtfertigung der Gesamtheit und der dem Menschen bewußten Uebertragung derselben auf den einzelnen Gläubigen weiter keine Folge gegeben. Durch jene Voraussetzung aber ist es erstens bedingt, daß die orthodoxen Dogmatiker in der Bestimmung des Werkes Christi auf den Weg der Distinction Osianders kommen. Wenn nämlich der Gedanke von der Rechtfertigung objectiv nur auf den Einzelnen bezogen und zeitlich mit dem Bewußtseyn des Einzelnen von diesem Vorgange identificirt wurde, so blieb nur die propitiatio dei als Attribut der

geschichtlichen Leistung Christi übrig, und die objective iustificatio wurde als eine dadurch begründete, aber in jeden einzelnen Zeitpunkt fallende Folge davon getrennt. Und wenn auch der forensische Sinn des Begriffs festgehalten wurde, so wurde er eben doch nur in die auf den Einzelnen angewendete Ordnung des Heiles gestellt. Daraus ergibt sich zweitens ein Conflict zwischen den Begriffen der iustificatio und der regeneratio, welchen die orthodoxen Dogmatiker nicht einmal wahrgenommen haben, der es aber veranlaßt hat, daß schon die pietistischen Theologen die ursprüngliche Tendenz der lutherischen Lehrbildung verlassen haben, worin ihnen die Mehrzahl der Neueren unwillkürlich gefolgt ist*). Die ursprüngliche schon von Luther deutlich bezeichnete Tendenz, welche von den Orthodoxen mit vollem Rechte festgehalten wird, weist darauf hin, die iustificatio, das synthetische Urtheil über den Sünder, als Grund und Voraussetzung der regeneratio desselben durch den heiligen Geist zu denken. Nun ist die Bedingung der iustificatio der Glaube. Der Glaube aber wird durch die regenerative Kraft des heiligen Geistes hervorgebracht. Wenn also die Justification nur in Beziehung auf den Einzelnen und in Beziehung auf sein Bewußtseyn davon gedacht wird, so ergibt sich der Widerspruch, daß die Rechtfertigung als Voraussetzung der Wiedergeburt gedacht werden soll, und doch nicht ohne diese als Voraussetzung gedacht werden kann. Dieser Nothwendigkeit, die doch auch aus Luthers erfahrungsmäßiger religiöser Auffassung der Rechtfertigung zu abstrahiren ist, hat sich Calvin in der theologischen Systembildung einfach gefügt. Nicht nur behandelt er im dritten Buche seiner *Institutio christianae religionis* die regeneratio vor der iustificatio, sondern denkt ausdrücklich eine Lebensgemeinschaft des Glaubens mit Christus vor der Rechtfertigung des Gläubigen. *Non detrahimus Christi vim iustificandi dum prius eum fide recipi docemus quam illius iustitiam. — Non Christum extra nos procul speculamur, ut nobis imputetur eius iustitia, sed quia ipsum induimus, et insiti sumus in eius corpus, unum denique nos secum efficere dignatus est,*

*) Vgl. Schneckenburger, Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs, 2 Thl. S. 40 ff.

ideo iustitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur (III, 11, 7. 10.). Calvins System kann diese Abhängigkeit der iustificatio von der regeneratio ertragen, weil die iustificatio überhaupt nicht sein Centraldogma bildet, sondern weil er in dem Begriffe der electio das durch nichts bedingte synthetische Urtheil Gottes über den Sünder aufweist, in welchem der Gläubige den Grund seines Heils findet. Aber die lutherische Theologie, welche bis jetzt doch noch an der iustificatio per fidem den Inhalt ihres Centraldogmas findet, und eines freien synthetischen Urtheils Gottes über den Sünder sich in diesem Gedanken zu versichern das Bedürfnis hat, wird in ihrer wesentlichen Tendenz gefährdet, wenn im System die Wiedergeburt der Rechtfertigung vorgeordnet oder übergeordnet wird. Auf diesen Weg ist die pietistische Theologie eingegangen, wie z. B. die Darstellung in Freylinghausens Grundlegung der Theologie beweist, und unter den Neueren ist Ritschl (System der christlichen Lehre. 6. Aufl. S. 308 ff.) als Vertreter dieser Methode zu nennen.

Aus jenem Widerspruche, der den alten Dogmatikern verborgen blieb, weil der lose Zusammenhang der einzelnen loci theologici ihnen die nothwendige Vergleichung ihrer Begriffe von iustificatio und regeneratio aus den Augen rückte, kann die Theologie, welche den Zusammenhang der lutherischen Lehrtradition festhalten will, so viel ich sehe, nur auf einem Wege befreit werden. Man muß die zeitliche Einheit der objectiven Rechtfertigung und des subjectiven Bewußtseyns derselben, welche in der religiösen Erfahrung ihr Recht hat, in der theologischen Betrachtung fallen lassen. Dadurch wird es möglich, die Rechtfertigung als Attribut des geschichtlichen Werkes Christi zu fassen, worauf noch die Tendenz der lutherischen Theologen im Gegensatz zu Osiander gerichtet war, und wohin auch die Gedankenbildung des Paulus weist *). In der Gestalt, welche die Rechtfertigung als Urtheil Gottes über die Gesamtheit hat, ist sowohl der synthetische Charakter als auch die Priorität desselben vor der Wiedergeburt gesichert, welche als solche den Einzelnen betrifft. Endlich wird es unter diesen

*) Vgl. meine Schrift „die Entstehung der altkatholischen Kirche.“ Zweite umgearbeitete Auflage. S. 84. 90.

Voraussetzungen möglich, das Bewußtseyn der Rechtfertigung durch Christus als nothwendiges Attribut des Standes der Wiedergeburt zu begreifen, welches die Frömmigkeit sowohl vor dem Abwege der Werkgerechtigkeit als vor dem der Verzweiflung am Heile schützt. Hieran allein hat man auch den richtigen Maßstab zur Widerlegung und Ueberwindung der Osianderschen Theorie, deren Analogie zu der pietistischen und modernen Auffassung des Rechtfertigungsbegriffes nicht nur aus der Sympathie zu erkennen ist, welche Osiander seit Gottfried Arnold gefunden hat, sondern welche auch von entgegengesetzten Standpunkten aus bewiesen ist, von *Wernsdorff*, de Osiandrismo in pietismo renato 1717 als Gegner und von Baur in der oben angeführten Abhandlung in anerkennender und zustimmender Weise.

Schleiermachers psychologische Voraussetzungen, insbesondere die Begriffe des Gefühls und der Individualität.

Von Repetent Dr. Sigwart in Tübingen.

Daß Schleiermachers Erkenntnistheorie im Wesentlichen auf Kant's Voraussetzungen ruht, Kant's Methode der Untersuchung einschlägt, und darum auch zu Resultaten führt, deren Bedeutung am deutlichsten sich zeigt, wenn man sie mit den Ergebnissen der Kritik der reinen Vernunft zusammenhält: dies hat eine frühere Abhandlung zu zeigen versucht *). Dabei sollte einerseits nicht in Abrede gestellt werden, daß auch Spinoza und Schelling ihren Antheil an Gedanken und Begriffen zu dem Systeme der Dialektik geliefert haben; der letztere besonders hat den wesentlichsten Einfluß auf den Gang der Untersuchung gehabt, sofern seine Indifferenz der Gegensätze der Punkt ist, zu dem von Kantischen Voraussetzungen aus die Dialektik hinstrebt, während von Fichte die consequentere Durchführung des Idealismus in der Auffassung des Erkenntnißprocesses entlehnt war. Andererseits sollte, wo

*) Vgl. Jahrb. f. D. Theol. Bd. II., S. 267 ff.

die Aussagen der Dialektik mit denen der Glaubenslehre zusammengehalten wurden, in Schleiermachers Lehre Zusammenstimmung gebracht und gezeigt werden, wie durchgängig die philosophischen Voraussetzungen den Commentar für die Sätze der Glaubenslehre liefern. Und dazu gab Schleiermacher selbst das Recht. Denn nicht etwa bloß in den Bearbeitungen der Dialektik, die vor die erste Ausgabe der Glaubenslehre fallen, sondern am allerdeutlichsten zu einer Zeit, wo er die zweite Ausgabe vollendet hatte *), hat sich Schleiermacher dahin ausgesprochen, daß Aussagen des religiösen Selbstbewußtseyns keine adäquaten Begriffe Gottes geben können, daß es vielmehr Sache der Speculation seye, immer sich der Schranken bewußt zu bleiben, in denen dogmatische Sätze Geltung haben. Und in ganz ausdrücklicher Weise ist dies von dem Begriff der Causalität mitbehauptet worden; es schien mir, wenn man Schleiermachers zahlreiche Aussprüche zusammenfaßt, unzweifelhaft zu seyn, daß als der philosophische, wissenschaftliche Gottesbegriff ihm nichts übrig bleibt, als die gegenstandslose Einheit. So durften denn auch wohl die Paragraphen 15—19 der Glaubenslehre in der Weise verstanden werden, wie mein früherer Aufsatz sie aufgefaßt hat; und Schleiermachers eigene Worte schienen dazu hinzuführen **). Ich kann also der Bemerkung, die im

*) S. die Beilage E. der Dialektik. S. 525 ff. Vorles. vom Jahr 1831.

**) §. 16, 1 unterscheidet von dem dichterischen und rednerischen Ausdruck der religiösen Erregungen als dem Ursprünglichen, den didaktischen, „von jenen beiden zurückbleibend und aus ihnen zusammengesetzt, als ein Abgeleitetes und Zweites.“ §. 16, 3 leitet das Bedürfniß dogmatischer Fixirung von den Widersprüchen ab, in die der dichterische und rednerische Ausdruck jeder in sich selbst und beide miteinander gerathen. §. 17, 2: Es ist der dogmatischen Begriffsbildung nicht gelungen, ja, man dürfte wohl sagen, es kann ihr auch des Gegenstandes wegen nicht gelingen, den eigentlichen Ausdruck überall an die Stelle des bildlichen zu setzen; und der wissenschaftliche Werth dogmatischer Sätze beruht also von dieser Seite größtentheils nur auf der möglichst genauen und bestimmten Erklärung der vorkommenden bildlichen Ausdrücke. — Unlängbar wird unter mehreren dogmatischen Ausdrücken, welche sich auf dieselbige Thatsache des christlichen Bewußtseyns beziehen sollen, derjenige den Vorzug verdienen, der den größten Kreis von andern, welche sich auf verwandte Thatsachen beziehen, aufschließt und sich damit verbindet.“ Damit ist gesagt, daß vollständige, systematische Einheit von der Dogmatik gar nicht zu erwarten ist.

vorigen Hefte dieser Jahrbücher II., 499 f. Dr. Dorner gegen meine Auffassung gerichtet hat, das wenigstens nicht zugeben, die Annahme sey „unberechtigt,“ daß ein Theil der Aussagen der Glaubenslehre, vom Standpunkt des Wissens aus betrachtet, nur subjective Bedeutung habe; und ich weiß mir auch jetzt noch nicht anders zu helfen, als da, wo es sich um den wissenschaftlichen Werth der dogmatischen Begriffe handelt, die Aussagen über Gott auf das Niveau dessen zu reduciren, was in der Dialektik seine Stelle hat. Ich kann mir nicht denken, daß Schleiermacher in der Dialektik, wo er sichtlich bemüht ist, den Zwiespalt zwischen seiner Dogmatik und Philosophie zu lösen, dies lieber auf die angeführte Weise gethan hätte, wenn es ihm doch möglich war, seinen philosophischen Gottesbegriff lebendiger zu gestalten. So lange es sich also um den wissenschaftlichen Werth der dogmatischen Begriffe, so lange es sich darum handelt, ob sie das Seyn adäquat ausdrücken, so lange erlaubt uns Schleiermacher nichts andres, als die Dialektik zu befragen.

Kann ich mich also in diesem Sinne durch die eben berührten Einwendungen nicht für überzeugt erklären *), so freue ich mich um so mehr, mit dem verehrten Theologen in der Sache selbst vollständig einig zu seyn, darin nämlich, daß Schleiermachers Sinn und Meinung mit dem nicht erschöpft ist, was ihm wissenschaftliche Geltung hat, und daß sein religiöses Interesse viel weiter treibt, viel mehr verlangt, als sein philosophisches System gewähren und geben kann. Und wenn eine Zusammenstimmung in Schleiermachers Wesen nicht erreicht ist, so kann auch darüber kein Zweifel seyn, auf welcher Seite der Schwerpunkt seiner Persönlichkeit, und damit seine historische Bedeutung, seine reformatorische Kraft lag. Das Eigenthümliche seines Wesens scheint mir eben dies zu seyn, daß er für den reichen religiösen Gehalt die entsprechende wissenschaftliche Form nicht fand, und so tief und originell er als Mann des Gefühls war, doch bei seiner reflectirenden Denkweise.

*) Die weitere Einwendung, daß Schleiermachers Lehre vom absoluten Abhängigkeitsbewußtseyn von Gott nicht in die Abhängigkeit unseres Selbstbewußtseyns als Ortes der Vielheit von unserem Selbstbewußtseyn, als sich selbst gleicher gegenstandsloser Einheit von Denken und Seyn verwandelt werden dürfe, hoffe ich im Verlauf dieser Abhandlung beantworten zu können.

nicht wissenschaftliche Productivität genug besaß, dieselbe frei aus sich heraus zu gestalten. Daß alle Aussagen des religiösen Bewußtseyns inadäquat sind — dieser von Schleiermacher so oft wiederholte Satz hat für ihn tiefe psychologische Wahrheit. Von den Systemen des Idealismus beherrscht, und doch von einem unmittelbaren religiösen Leben bewegt, für dessen Fülle Fichtes und Schellings Kategorieen zu eng waren, empfand er in sich selbst die Spannung, die Jahrhunderte durch die Welt in die Gegensätze der Wissenden und Glaubenden auseinander gehalten hat; und wo seine Dogmatik zu künstlich gefügt erscheint, da ist es nicht versteckte Absicht, sondern die Nothwendigkeit der Natur, was ihn nach Vermittlungen des eigenen Zwiespalts suchen ließ. Unhaltbar ist, was er gesagt; das Ferment der heutigen Theologie ist, was er gewollt hat. Zu zeigen, daß seine philosophischen Voraussetzungen ungenügend sind, daß die Bewegung, die er der Theologie mitgetheilt hat, nothwendig auf jene zurückwirken muß, war meine Absicht; und in dieser Beziehung glaube ich in der Darstellung Schleiermachers ganz dieselbe Tendenz zu verfolgen, wie die Abhandlung über die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes in ihrer Kritik. So werden auch diese Blätter an einigen weiteren Punkten den Versuch machen, nachzuweisen, in welcher Weise Schleiermachers philosophische Voraussetzungen mit dem Idealismus zusammenhängen.

Es ist der eigenthümliche Charakter der Dialektik, daß drei auf einander folgende Systeme in Ein Ganzes nicht äußerlich zusammengesetzt, sondern mit den feinsten Fäden verwoben sind; und das Bewundernswürdige daran ist nicht die Originalität — denn verhältnißweise wenige Gedanken sind Schleiermacher eigenthümlich — sondern die architektonische Kunst, mit der aus dem vorliegenden Material ein bis in's Einzelne symmetrisch gegliedertes Gerüste aufgebaut ist. Wenn nun aber über den Charakter eines Systems mehr sein Ausgangspunkt und seine Anlage, als einzelne Resultate entscheiden, mehr der Styl, in dem es gebaut ist, als das Material, das dazu verwendet wurde; so muß der überwiegende Antheil, den Kant's Philosophie an der Schleiermacher'schen Dialektik gehabt hat, um so gewisser anerkannt werden, als sich die Wirkung der Kantischen Voraussetzungen nicht

auf die Erkenntnistheorie beschränkt, sondern durch die übrigen Theile der philosophischen Grundwissenschaft hindurch fortpflanzt.

Denn die Dialektik selbst geht über die Grenzen, die sie sich ursprünglich gesteckt hatte, weit hinaus. Sie hatte eine Analyse des Wissens versprochen, die Untersuchung darüber unternommen, was jedem Wissen nach Form und Inhalt zu Grunde liege; man könnte am Anfang glauben, der Fichte'sche Gedanke einer Wissenschaftslehre wolle hier, nur in anderer Form, als Kunstlehre, verwirklicht werden. Allein die Dialektik geht weiter; wie sie im Gebiet des Wissens den „transcendenten Grund“ desselben nicht findet, wendet sie sich zur Analyse des Wollens, und wie auch diese nicht zum Ziele führt, zur Analyse des Gefühls; so daß wir in der That statt einer Kunstlehre des Wissens eine Kritik der ganzen Vernunft nach allen Seiten hin erhalten. Es bedarf keines Nachweises, daß eine solche Analyse nach Kants Grundriß entworfen ist. Zahlreiche Andeutungen in der Dialektik selbst weisen darauf hin, daß diese Anordnung die Kantischen Kritiken im Auge hat; gerade in den späteren, einfacher und durchsichtiger angelegten Bearbeitungen am bestimmtesten hat Schleiermacher der Untersuchung des Wissens eine Untersuchung des Wollens, eine „Kritik der praktischen Vernunft“ zur Seite gestellt, freilich mit ganz anderem Resultat als Kant. Denn statt im Gebiete der praktischen Vernunft die verlorene Realität der Gottesidee wieder zu gewinnen, hat Schleiermacher das Wollen dem Wissen vollständig parallel behandelt, auch aus diesem Gebiete die Gottesidee als bloße Voraussetzung hinausgewiesen, um ihre Realität endlich in dem unmittelbaren Selbstbewußtseyn als Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit wieder zu finden.

Dies ist aber einfach die Folge davon, daß Schleiermacher die psychologischen Voraussetzungen der Kritik der reinen Vernunft consequenter auch durch die übrigen Gebiete durchgeführt hat. Das gemeinschaftliche Fundament beider Erkenntnistheorien ist der Satz, daß in jedem Denkfacte eine intellectuelle und eine organische Function concurriren. Aus dieser Einen Dualität wird das ganze System entwickelt; diese einzige unbewiesene Annahme entscheidet von vorn herein über den ganzen weiteren Verlauf. Ein ähnlicher Dualismus von Vernunft und Sinnlichkeit liegt

auch der Kritik der praktischen Vernunft zu Grunde; aber statt auch hier vom einzelnen Willensact auszugehen, beginnt Kant gleich mit den Voraussetzungen von Maximen, von Gesetzen, mit der Voraussetzung einer Selbstbestimmung des Willens. Für Schleiermachers symmetrische Denkweise empfahl sich ein der Erkenntnistheorie ganz paralleler Weg; auch die Untersuchung des Wollens wird auf denselben Dualismus der Intelligenz und Sinnlichkeit in jedem einzelnen Willensact gebaut, die Voraussetzungen Kants weit vollständiger durch die ganze Psychologie durchgeführt, und je vollständiger dies geschah, um so leichter konnten die Resultate der Erkenntnißlehre, die auf demselben Boden stand, überall eingreifen, Psychologie, Ethik und Dialektik sich gegenseitig so stützen, daß man zweifelhaft seyn kann, wie sie wirklich von einander abhängen, was in Schleiermachers eigener allmäliger Entwicklung als das frühere, was als das spätere anzusehen ist, ja daß es sich an einzelnen Punkten, z. B. dem Begriff der Individualität, bestimmt nachweisen läßt, wie eine psychologische Voraussetzung von der Dialektik aus rückwärts wieder ihre nähere Bestimmung und Modification erfahren hat. Dies gibt Schleiermachers System, der Ungleichheit der Behandlung bei Kant gegenüber, die Geschlossenheit und das architektonische Ebenmaß, freilich auf Kosten der tiefen psychologischen Wahrheit, die in Kants Kritik der praktischen Vernunft liegt.

Schleiermachers psychologische Hauptbegriffe kurz zu entwickeln, wie sie einerseits dem ganzen System zu Grunde liegen, andererseits durch dasselbe näher bestimmt sind, ist der Zweck der folgenden Seiten, auf denen damit zugleich die anthropologischen Grundanschauungen der Glaubenslehre ebenso in ihrer Wurzel gezeigt werden sollen, wie die ontologischen auf der Erkenntnistheorie ruhen.

Unser Seyn können wir nur in dem Wechsel von Denk- und Willensmomenten auffassen, sind aber doch dabei uns der Stätigkeit des Daseyns bewußt. Wir finden Momente, wo die immer vorhandene Selbstthätigkeit verringert ist, die sich vom Denken und Wollen unterscheiden, den empirischen Zusammenhang zwischen den Denk- und Willensmomenten vermitteln *). In

*) Dial. S. 41 f.

diesen Sätzen liegt schon die psychologische Grundanschauung Schleiermachers ausgesprochen. Die Denk- und Willensmomente bilden die bestimmt unterscheidbaren einzelnen Elemente unseres Daseyns, die einzelnen Glieder der Kette; ihre Continuität, wodurch sie die Entwicklung Eines geistigen Seyns sind, liegt im Gefühl, im unmittelbaren Selbstbewußtseyn. Für den Begriff des Denkens als Wissens können wir uns auf die frühere Ausführung beziehen. Entscheidend für das Verständniß der Schleiermacher'schen Psychologie, weil von der gewöhnlichen Auffassung abweichend, ist zunächst der Begriff des Wollens.

Anstatt hierin nämlich mit Kant eine Selbstbestimmung des Willens nach Maximen und Gesetzen zu finden, reducirt Schleiermacher das Wollen auf dasselbe bloße Causalitätsverhältniß von Intellectuellem und Organischem, von Denken und Seyn, das auch im Wissen hervortritt, nur in umgekehrter Folge. Wissen ist ein Denken, das einem Seyn entspricht; Wollen ein Denken, dem ein Seyn entspricht. Als Denken, als intellectuelle Thätigkeit an sich ist beides schlechthin dasselbe; Denken ist Willensthätigkeit, das Wollen ein Gedanke, ein Zweckbegriff; nur das Verhältniß zum Seyn, die Succession von Denken und Seyn nach dem Causalitätsverhältniß ist bei beiden verschieden. Wie ferner das Seyn, dem unser Denken entspricht, uns zunächst gegeben ist durch unsere Organisation, die als Receptivität, als Sinn, die Einwirkungen von außen aufnimmt, so ist das Seyn, das unserem Denken entsprechen soll, bestimmbar durch dieselbe Organisation, die als Spontaneität, als Trieb die Einwirkungen nach außen vermittelt. Für beide Gebiete; ist das Causalitätsverhältniß zwischen dem äußeren Seyn und unserer Organisation, zwischen unserer Organisation und unserem Denken schlechthin dasselbe; und der ganze Unterschied von Wissen und Wollen beruht einfach darauf, daß es ein gegenseitiges, ein Verhältniß der Wechselwirkung ist, wo die Initiative bald in uns, bald außer uns liegt. Und so gelten alle Sätze, die vom Denken als Wissen gelten, auch vom Denken als Wollen. Auch zum Willensact gehört nothwendig die Duplicität einer intellectuellen und einer organischen Function. Diese gibt den bestimmten Stoff, den Gegenstand des Wollens, jene die vernünftige Form. Wie es ferner

vermöge der allen gemeinsamen Vernunft ein in allen identisches System der Begriffe gibt, so auch ein allen gemeinsames Wollen; und dieses Allgemeine, in allen Identische ist zugleich das allgemeine Gesetz. Wie in den angeborenen Begriffen die Naturformen vorgebildet liegen, unter denen wir das Seyn auffassen, so liegen auch in der Vernunft die Sittenformen, in denen wir auf das Seyn wirken. Wie endlich ein Wissen nur möglich ist unter Voraussetzung der absoluten Identität des Idealen und Realen, so auch ein Wollen nur unter Voraussetzung derselben Identität. Denn es ist dieselbe Zusammenstimmung des Denkens und Seyns, vermöge der das äußere Seyn das ideale Gepräge unseres Willens aufnimmt, die Dinge für unsere Thätigkeit modificabel sind. Die höchste Kraft also, aus der alles hervorgeht, muß zugleich als Sittengesetz, der Schöpfer als Gesetzgeber, die absolute Causalität, die Vorsehung muß zugleich als moralische Weltordnung gedacht werden *).

Die Auffassung Schleiermachers, soweit sie bis jetzt vorliegt, ist also folgende: Unser geistiges Leben verläuft in einer Reihe bestimmter, zeitlich unterscheidbarer Wissens- und Willensacte. Unterscheidbar sind nicht bloß die Wissensacte von den Willensacten, sondern ebenso auch die Wissensacte von einander, die Willensacte von einander. Diese Unterscheidbarkeit ruht darauf, und allein darauf, daß ihr Inhalt und Gegenstand verschieden ist. Nur weil der Inhalt eines Actes sich exclusiv verhält zu dem Inhalt des folgenden, mit diesem in relativem Gegensatz steht, nur darum lassen sie sich überhaupt in einzelne Momente trennen. Was also Gegenstand eines einzelnen Actes ist, das muß nothwendig dem getheilten, im Gegensatz stehenden, in einzelne Gegenstände dirimirbaren Seyn angehören, und diese Gegenstände werden uns durch die Organisation gegeben. Die Unterscheidung der Wissens- und Willensacte aber ruht auf der Wechselwirkung, in der wir vermittelst unserer Organisation mit dem äußeren Seyn stehen. Vermöge des allgemeinen Flusses, in dem das Einzelne sich befindet, entsteht in jedem Moment eine neue Combination von Thun und Leiden, in die unser Organismus mit verwickelt

*) Dial. S. 150 f., 425 f., 473 f., 487 f., 517 ff.

ist; und je nachdem dieser in der Wechselwirkung überwiegend thätig oder überwiegend leidend sich verhält, entsteht, wenn sein Zustand in die Intelligenz aufgenommen wird, ein Act des Wollens oder des Wissens. Das drückt sich ganz bestimmt in der Ethik aus, die den Willen den mit der Vernunft geeinten Trieb, den Verstand den mit der Vernunft geeinten Sinn nennt. Die Basis des wirklichen, zeitlichen Lebens ist also der Organismus und sein Wechselverhältniß zur Außenwelt.

Von dieser Seite glauben wir also den tiefsten Grund der Schleiermacher'schen Theorie darin finden zu können, daß er in seiner sondernden Weise die einzelnen Momente des geistigen Lebens sich von einander abtrennt und isolirt denkt, von den einzelnen, gesonderten Acten ausgeht, ihren Unterschied vor allem im Auge hat, und nun in jedem einzelnen für sich eine einfache Thätigkeit der Intelligenz im Verhältniß zur Organisation sieht. Weil ihm die Intelligenz in der Form des Wissens und Wollens eben in die einzelnen Acte zerfällt, und er jeden einzeln zergliedern will, darum findet er nichts darin, als die einfache Beziehung der intelligenten Thätigkeit auf einen von der Organisation gegebenen Gegenstand, ein Causalitätsverhältniß zwischen Subject und Object. „Ursprünglich ist in jedem Bewußtseyn einer Action, daß wir der eine Factor sind, das außer uns Gesezte der andere“ *). Von hier aus ist es freilich consequent, das wirkliche geistige Leben aufgehen zu lassen in dem Verhältniß der Intelligenz zur Organisation. Das ist der Dualismus Schleiermachers, der sich durch Alles hindurchzieht, daß ihm das Geistige nur im Verhältniß zum Leiblichen, in letzter Instanz zur Materie wirklich zu werden vermag; und die geforderte Einheit des Geistes und der Materie, die nicht soll gedacht werden können, ist eben das Geständniß, daß der Dualismus ihm unüberwindlich ist.

Diese atomistische Auffassung der einzelnen Momente führt sodann in Verbindung mit den Grundsätzen der Erkenntnißlehre zu einem ganz dürftigen und leeren Begriffe des Geistes. Denn nach diesen ist das Wirksame, die Kraft in einer Reihe zusammengehöriger Erscheinungen der allgemeine Begriff. Um den Begriff

*) Dial. S. 147.

des Geistes als der in allen intelligenten Thätigkeiten wirksamen Kraft zu finden, muß also von ihren Verschiedenheiten abstrahirt, das Gemeinsame aufgestellt werden. Dies ist aber nichts als der Begriff der Thätigkeit. Die Objecte sind wechselnd, immer wieder andere; gemeinsam ist nur im Wissen und Wollen eine Thätigkeit, an sich unbestimmt und unbegrenzt, reine Form, bis der Inhalt von außen dazu kommt. Die Einheit ist keine andere als die rein logische; es läßt sich für Wissen und Wollen keine andere finden; und deshalb muß Schleiermacher auch sogleich über das einzelne Individuum auf die Allen gemeinsame Vernunft zurückgehen, um ein Subject für die so aufgefaßten geistigen Thätigkeiten zu haben *).

Allein das Individuum kommt doch noch zu seinem Rechte. Damit, daß wir uns bald als wissend, bald als wollend finden, ist unsere Selbstauffassung noch nicht erschöpft. Denn das Dritte ist, daß wir uns nicht im Verhältniß zu einem bestimmten Gegenstande, sondern daß wir nur unser Seyn in gewisser Weise bestimmt finden. Dies ist das Gefühl oder das unmittelbare

*) Mit weit größerem Rechte, als irgendwo sonst, könnte man hier, in der Auffassung der psychologischen Thatfachen, von Schleiermachers Spinozismus reden; gerade diese Seite aber ist am wenigsten beachtet worden. Daß die Wissens- und Willensacte ihren Inhalt lediglich von der Organisation erhalten, ist nichts anderes, als daß sie die Ideen der Affectionen des Körpers sind; das Verhältniß von Wissen und Wollen entspricht dem bekannten *Voluntas et intellectus unum et idem sunt* auf's genaueste; ja der ganz charakteristische Satz Spinoza's (*Eth. II, 48. Schol.*), daß es nur einzelne Acte des Denkens und Wollens, keine *facultas absoluta intelligendi et volendi* gebe, daß diese *facultates nihil praeter universalia quae ex particularibus formari solemus* seyen, drückt das Wesen der ganzen ursprünglichen Auffassung des Subjects bei Schleiermacher aus. Aber doch muß auch hier wieder geltend gemacht werden, daß der Weg, auf dem Schleiermacher zu seinen Sätzen kommt, ein grundverschiedener ist. Spinoza argumentirt aus den allgemeinsten und höchsten Begriffen, Schleiermacher vom Boden der subjectiven Erfahrung. Jener geht den Weg von der Substanz aus, und vermag nicht zum Subject zu kommen; dieser vom Subject aus, und vermag keine Substanz außerhalb des Subjects zu finden. Beiden gemeinsam, und deswegen gemeinsam, weil auch Spinoza und Kant darin Eins sind, ist nur der Dualismus zwischen Geist und Materie, zwischen Intelligiblem und Zeitlichem. Aber die Einheit setzt der Eine in die Substanz, der Andere in das Subject. „Die Identität ist im Gefühl.“

Selbstbewußtseyn, das wesentlich unter den bald stärker bald schwächer entgegengesetzten Formen des Angenehmen und Unangenehmen vorkommt *).

Zunächst haben wir eine rein psychologische Beschreibung des Gefühls im Verhältniß zu Wissen und Wollen zu suchen. Es ist dasjenige, was den Zusammenhang zwischen den einzelnen Momenten des Wissens und Wollens vermittelt. Es gibt Augenblicke, in denen hinter einem irgendwie bestimmten Selbstbewußtseyn alles Denken und Wollen zurücktritt — nicht aber gänzlich verschwindet, denn es sind immer Spuren des Wollens und Keime des Denkens oder umgekehrt beides darin mitgesetzt. Ebenso wenig verschwindet andererseits das Gefühl, wenn wir ganz in einer Anschauung oder in einer Handlung aufzugehen scheinen; wir finden es als jeden Moment, sey er nun vorherrschend denkend oder wollend, immer begleitend, wir finden, daß bisweilen dieselbe Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns während einer Reihe verschiedenartiger Acte des Denkens und Wollens unverändert fortdauert, als eine bleibende Stimmung. Somit hätten wir zwei Reihen von Momenten, die einander durchdringen, einmal die aufeinanderfolgenden Willens- und Wissensacte, und durch diese hindurchgehend, einem andern Gesetze der Abwechslung folgend, die Reihe der Gefühlszustände. Und zwar verhalten sich die beiden Reihen so zu einander, daß das Maximum der Lebendigkeit in der einen von dem Minimum in der andern begleitet ist. Denn während Wissen und Wollen eine Beziehung auf den Gegenstand ausdrücken, und je lebendiger sie sind, um so mehr das Subject ganz an den Gegenstand hingeben, ist das Gefühl eine rein immanente Thätigkeit, ein In-sich-bleiben des Subjects, an sich ohne alle Beziehung auf ein bestimmtes Object. Sein Inhalt ist vielmehr nur die augenblickliche Bestimmtheit des Ich, ein im Momente Sogewordenseyn; es ist die Verschiedenheit der Momente selbst, die einem bewußt seyn muß, da ja das ganze Leben nichts ist als ein sich entwickelndes Bewußtseyn, es ist nicht erst Ausdruck dieser Verschiedenheit **).

*) Für die folgende Entwicklung ist zu verweisen auf Dial. S. 41 f., 151 f., 428 ff., 474 f., 524. Ethik (Schweizer) S. 135 ff., 241 ff., 316 ff. Glaubenslehre 1. Aufl. S. 8—11. 2. Aufl. S. 3—5.

**) Aesth. S. 67 f.

Darin liegt sein Unterschied von dem reflectirten Selbstbewußtseyn, dem Gedanken des Ich, welcher Ausdruck der Beharrlichkeit desselbigen Lebens in der Verschiedenheit der Momente ist, insofern eine allgemeine Bezeichnung, unter der jeder dasselbe versteht, weil von der Veränderlichkeit der Momente abstrahirt wird. In dem unmittelbaren Selbstbewußtseyn aber ist eben die Verschiedenheit das Wesentliche, es repräsentirt das Steigen und Fallen des Lebens, gleichsam unter der Form einer Scala, und die Stetigkeit desselben Subjects ist nur insofern darin, als sie die nothwendige Basis ausmacht, auf der eine Verschiedenheit allein hervortreten kann. Sie ist insofern darin, als das Ich, indem es sich als verändertes weiß, ebendarin wirkliche Identität im vorangehenden und folgenden Momente ist.

In dieser Bestimmung des Gefühls, daß sein Inhalt das Ich als im Momente auf bestimmte Weise verändertes ist, liegt zweierlei. Einmal, daß das Gefühl Ausdruck des Einzelnen als solchen, das schlechthin individuelle ist. Zweitens, daß das Wirklichwerden des Gefühls, d. h. das Eintreten von Gefühlen, gebunden ist an den Wechsel verschiedener Stimmungen, im Allgemeinen also an den Wechsel von Lust und Unlust, oder vielmehr, das wirkliche Gefühl, die Reihe der Gefühle ist nichts als dieser Wechsel. Denken wir uns dasselbe Verhältniß identisch im Einzelnen fortdauernd, so würde es das nicht seyn, was wir Stimmung nennen, nichts Bewußtes. Einer Stimmung werden wir uns bewußt dadurch, daß eine andere vorausging oder nachfolgt.

Das unmittelbare Selbstbewußtseyn beruht also darauf, daß das Ich auch in seinem innersten Wesen, abgesehen von seiner Beziehung auf Objecte im Wissen und Wollen, ein durch verschiedene Momente zeitlich sich entwickelndes ist. Nicht als reines Ich, sondern in einer momentanen Bestimmtheit allein ist es überhaupt Ich. Fragen wir nun aber weiter, woher die Zeitlichkeit stammt, worin der Unterschied verschiedener Momente begründet ist, so kommen wir auch auf diesem Gebiete wieder auf denselben Dualismus des Geistigen und Sinnlichen, den wir bisher gefunden, es zeigt sich auch hier, daß in dem geistigen Wesen für sich die Beziehung auf die Zeit nicht liegt, der Grund der Zeitlichkeit wie alles Unterschiedes überhaupt nur die Materie seyn kann.

Besonders klar liegt dies in der Aesthetik vor *), deren Ausführungen überhaupt zum Verständniß Schleiermachers viel zu wenig benützt worden sind. Nirgends sind seine Gedanken klarer und rückhaltloser ausgesprochen als hier, wo er in kein strenges Schema gebannt sich in der Form behaglicher gehen läßt. Das Selbstbewußtseyn, sagt er hier, ist ein Geistiges, also Thätigkeit; den Geist können wir nicht bloß als leidend denken, denn leidend ist das Todte, der Geist dagegen ist durchaus lebendig und thätig. Das Leiden muß ihm also von außen kommen. Nun geht durch das ganze Leben die Duplicität des Sinnlichen und Geistigen durch, und diese Duplicität zeigt sich auch im Gefühl. Jeder Moment ist ein Zusammenseyn beider Selbstbewußtseyn, des geistigen und des leiblichen; betrachten wir das leibliche für sich, so ist es abhängig von dem Wechsel der animalischen Lebensverringerung und Lebenserhöhung; es ruht auf den Veränderungen des Organismus in seinem Zusammenseyn mit der äußeren Welt. Fassen wir aber das geistige Selbstbewußtseyn für sich, wie es den Einflüssen des leiblichen gegenübersteht (z. B. heitere Stimmung bei körperlichen Schmerzen), so kommen wir auf eine Schwierigkeit, denn das Geistige ist eben nichts andres als die Thätigkeit, in der an und für sich kein Gegensatz seyn kann. Das unmittelbare Selbstbewußtseyn (in seiner Bestimmtheit durch den Gegensatz von Lust und Unlust) müßte also mit einer Unvollkommenheit und Hemmung des geistigen Lebens zusammenhängen. Aber wir werden diese Hemmung nicht anders verstehen können, als in dem Zusammenhange des Leiblichen mit dem Geistigen. Von dem Bewußtseyn des animalischen Lebens leiten sich Thätigkeiten ein, die die eigentlich geistigen Thätigkeiten hemmen. Wenn nun auch in der Folge Schleiermacher noch dazu nimmt, daß eine Hemmung des geistigen Lebens auch komme aus dem Zusammenhang des Einzelnen mit der Welt, so kommt dies doch auf dasselbe zurück, da dieser Zusammenhang eben durch die Organisation vermittelt ist, nur durch den Wechsel der Bestimmtheiten des Organismus eine Reihe von Momenten entsteht, welche unser Verhältniß zur Welt ausdrücken; es wird durch irgend

*) Aesth. S. 67 ff.

etwas, was die Organisation zunächst afficirt, unser Wissen oder Wollen gehemmt. Somit hängt das Wirklichwerden des unmittelbaren Selbstbewußtseyns davon ab, daß der geistigen Thätigkeit ein Anderes, was sie hemmt, gegenübersteht; und dies Andere ist die Materie. Die zeitliche Wirklichkeit des Ich ist im Gefühl so gut wie im Wissen und Wollen an die Materie gebunden. Daß wir unseres Selbst nie rein an und für sich, sondern immer zugleich einer wechselnden Bestimmtheit desselben bewußt werden können, beruht auf dem Zusammenhang des Geistigen mit dem Leiblichen; darum muß, wie die Glaubenslehre sagt, in jedem Selbstbewußtseyn das Element der irgendwie getroffenen Empfänglichkeit das erste seyn, weil das Eintreten eines neuen Moments von einer Veränderung des Organismus abhängt, und nur dadurch die „unbestimmte Agilität ohne Gestalt und Farbe“ eine Richtung empfängt.

Der Wechsel also von eintretender und wieder verschwindender Hemmung einer geistigen Thätigkeit ist das eigentliche Wesen des Gefühls. Daraus erhellet nun aber auch, daß der Ausdruck Gefühl, wie er erklärt ist, als Bewußtseyn eines Sogewordenseyns, nur die eine Seite der Sache ausdrückt, nämlich die Passivität, das Moment des Gehemmtseyns. Was ist denn aber gehemmt? Offenbar nur eine Thätigkeit. Das Ich, das der Uebergang von einem Moment zum andern ist, kann in diesem Uebergang nicht bloß als leidend, als von außen so geworden betrachtet werden. Es muß eine Productivität geben, die ebenso, wie das Gefühl, den Moment ausdrückt, und zwar so, daß ihr Inhalt das Individuelle als solches ist. Diese Productivität ist die Phantasie, die Kunstthätigkeit im weitesten Sinne. Sie bleibt ebenso, wie das Gefühl, ganz innerhalb des Subjects — denn die Ausführung eines innerlich entstandenen Bildes ist von dem innerlichen Bilden selbst wohl zu unterscheiden; — sie ist ebenso ohne Beziehung auf ein bestimmtes äußeres Seyn, lediglich der Ausdruck des individuellen Ich als eines thätigen; es ist das Ich, wie es nicht durch Bestimmung von außen her, sondern von innen aus seinem eigenen Wesen heraus gerade in diesem Momente geworden ist, wie es als innere spontane Einheit seines Lebens in der Fortschreitung von einem Momente zum andern begriffen ist. Es ge-

hört zur Geistigkeit des Lebens, daß diese Fortschreitung nicht bloß eine durch Andres bestimmte, nicht bloß ein Fortgeschobenwerden von einem Moment zum andern ist. „Jedes Gefühl ist das Resultat aus den äußeren Einwirkungen auf die Einheit des inneren Princip, und jede Verknüpfung (eines Moments mit dem andern durch die Phantasie) das Resultat aus dem inneren Princip in das unbestimmt mannigfaltige Objectiv.“ *)

So verhält sich Gefühl und Phantasie wie Ruhe und Bewegung, wie Passion und Reaction; jenes ist Ausdruck des von einem andern her, diese Ausdruck einer Richtung auf etwas hin; beide sind immer zusammen, in jedem Momente untrennbar; man könnte sagen, Gefühl sey nur gehemmte Phantasie; wie die Hemmung der Phantasie durch äußere Eindrücke sie veranlaßt, Gegenstände zu fixiren zu objectiven Anschauungen, so gibt sich dieselbe Hemmung in sich reflectirt als Gefühl kund; und weil die Phantasie immer wieder über ihre Schranke hinausstrebt, liegt auch im Gefühl wieder die Tendenz zur Aeußerung. Wenn die Glaubenslehre von der Thätigkeit der Phantasie ganz schweigt, wenn sie sagt, das Gefühl sey auch als Bewegtwerden nicht von dem Subject bewirkt, sondern komme nur in dem Subject zu Stande, es gehöre ganz und gar der Empfänglichkeit an; wenn sie behauptet, daß wir jedesmal ein anderes Gegenständliche auffuchen, worauf wir unser Soseyn zurückschieben: so ist dies offenbar darum geschehen, um das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl möglichst rein und sicher aus dem allgemeinen Wesen des Gefühls als seinen Kern sich herauschälen zu lassen **); während die früheren Bear-

*) Ethik (Ausg. von Schweizer) S. 242. Von der Phantasie hängt also in jedem Augenblick die Wahl zwischen den möglichen Thätigkeiten ab. Sie steht bei Schleiermacher an der Stelle der Freiheit.

**) Man könnte denken, die Glaubenslehre ersetze diese Duplicität eines passiven und activen unmittelbaren Selbstbewußtseyns dadurch, daß sie die Gefühle in Gefühle der Abhängigkeit und Freiheit scheidet. Allein es wird ausdrücklich abgewiesen, daß das Freiheitsgefühl sich auf das Werden von innen heraus beziehe; es drückt vielmehr eine aus uns herausgehende Selbstthätigkeit aus. Der Gegensatz von Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl drückt, wie besonders aus der 1. Aufl. erhellt, nichts anderes aus, als der Gegensatz von Wissen und Wollen, sofern auch dieser auf den Gegensatz von überwie-

beitungen der Ethik, in dieser Beziehung unbefangener, im individuellen Symbolisiren immer Gefühl und „synthetische Combination“ unterscheiden, und damit auch zwischen Religion und Kunst den engen Zusammenhang heraustreten lassen, den ihrerseits die Glaubenslehre Ursache hatte in den Hintergrund zu stellen.

Denn sie vermeidet, auch wo sie auf die Aeußerung des Gefühls kommt, sorgfältig jede Andeutung, daß dies das Gebiet der Kunst sey; und der Satz der Ethik, der hier seine eigentliche Stelle zu haben scheint, daß Kunst zu Religion wie Sprache zum Wissen sich verhalte, ist hier durch den ganz allgemeinen vertreten, daß alles Innere auch auf irgend einem Punkte der Stärke oder Reife ein Aeußeres wird. Die Gründe liegen nahe, aus denen Schleiermacher die Aussagen des Gefühls nicht wollte als Producte der Phantasie bezeichnen; aber eine Reihe von Sätzen wird doch nur dann recht verstanden werden können, wenn man diesen Zusammenhang beachtet; und schon der 15. Paragraph muß zugeben, daß heilige Zeichen und symbolische Handlungen auf einer niederen Stufe, auf einer höheren dichterische und rednerische Mittheilung die ursprüngliche Form der Aeußerung der frommen Erregung sey.

Von der Phantasie gilt nun aber ebenso, wie von jeder anderen geistigen Thätigkeit, daß ihre Wirklichkeit an die im Organismus gesetzte Mannigfaltigkeit gebunden ist. Erst durch den Organismus, durch die Mannigfaltigkeit seiner Sinne, die nicht bloße Receptivität, sondern auch von innen heraus im Dienst der Phantasie beweglich sind, entstehen je nach der bestimmten Anlage des Einzelnen Bewegungen, Töne, Gestalten und Farben. Und so ist auch hier das Resultat der psychologischen Untersuchung, was Schleiermacher einmal sagt *): Es gibt gar nichts, was in unserem geistigen Leben vorkommt, wo wir nicht immer zurückgeführt würden auf den Zusammenhang des Geistes in der Erscheinung des einzelnen Lebens mit der materiellen Welt.

gendem Leiden und überwiegendem Thun des Subjects im Zusammenseyn mit anderem zurückzuführen ist. Abhängigkeitsgefühl haben wir, wenn wir zu einem Moment des Erkennens übergehen; Freiheitsgefühl, wenn zu einem Moment des Thuns. In dem ersteren ist nicht wie in dem letzteren ein Reiz zur Gegenwirkung gesetzt.

*) Aesth. S. 101.

Damit sind die Grundzüge einer psychologischen Theorie gegeben, die sich innerhalb der Auffassung der Bewußtseynsthatsachen hält, die einzelnen Functionen gegen einander abgrenzt, in ihrem Wesen zu bestimmen sucht, die in Wissen, Wollen und Fühlen die ganze Reihe der zeitlich unterscheidbaren, empirisch-wirklichen Bewußtseynszustände erschöpft. Wissen und Wollen sind der Ausdruck der einzelnen Momente des Subjects, wie es darin zu anderem bestimmtem Seyn sich verhält. Das Eigenthümliche des Gefühls ist es, daß darin nur Thätigkeit des Ich in einem bestimmten Grade, keine Beziehung auf einen einzelnen Gegenstand gesetzt ist, daß der Wechsel desselben nicht abhängt von dem Unterschied der Gegenstände nach ihrem objectiven Wesen, sondern bloß von ihrem Verhältniß zu dem Wesen des Subjects, als einer individuellen Einheit intellectuellder und organischer Functionen. Es geht immer auf die Einheit des Lebens, nicht auf etwas Einzelnes. Und darum, weil es nur Verhältniß des Subjects zu sich selbst, weil die Beziehung auf das Seyn, auf das Materielle nur als Schranke und Hemmung, nicht als Inhalt darin gesetzt ist, darum ist es für Schleiermacher, so paradox das auch klingen mag, doch die höchste Stufe der Geistigkeit, das Ideellste im Menschen, weit mehr als Wissen und Wollen von den Bestimmungen der Materie emancipirt, der Punkt, wo das Wesen des Geistes am reinsten heraustritt, wo er am meisten bei sich bleibt, als einfache mit sich identische Thätigkeit, als Ich.

Soweit, von ihren dualistischen Prämissen aus gewiß consequent, die psychologische Theorie. Etwas ganz anderes aber ist die Bedeutung, die dem Gefühl insofern zukommt, als es seinem allgemeinen Wesen nach metaphysische Verhältnisse ausdrückt, Voraussetzungen hat, die in Beziehung stehen zu den Voraussetzungen des Wissens und Wollens — die Bedeutung, die ihm für die Wissenschaft des Ich, die Dialektik zukommt. Und hier ist nun zwischen zwei Fragen genau zu unterscheiden: zwischen der nämlich, was an sich dem Gefühl als solchem, jedem Gefühl, sofern es eben Gefühl ist, zu Grunde liegt, und der andern, wie sich dieses objective, für den philosophirenden Dialektiker zunächst vorhandene Wesen des Gefühls zu ihm als Selbstbewußtseyn, zu seiner subjectiven Form verhalte. In letzterer Be-

ziehung fragt es sich, ob das Wesen des Gefühls auch sein Inhalt, sein allgemeiner Grund ihm unmittelbar gegenwärtig sey.

Die Bedeutung, die dem unmittelbaren Selbstbewußtseyn zukommt, ist zunächst die, daß darin allein die Einheit unseres Wesens liegt, das sonst zusammenhangslos in die Willens- und Wissensacte auseinander fallen würde. Weil in diesen nur ein einfaches Verhältniß der Intelligenz zum Gegenstande liegt, weil an sich keiner über sich selbst hinaus greift, ruht die Gewißheit der Einheit unseres Selbst allein auf dem Gefühl. Nur darin wissen wir uns als stetig dieselben. Wäre es nur in Einem Momente Null, so wäre der Zusammenhang unseres Daseyns für uns selbst unwiederbringlich zerstört.

Mit diesem Satz, daß im Gefühl die Einheit unseres Wesens liegt, mit andern Worten, daß das Gefühl unser Ich ist, fällt der andere zusammen, daß darin die Einheit des Idealen und Realen wirklich vollzogen, daß der transscendente Grund darin wirklich gegeben ist. Der innere Zusammenhang hievon tritt am klarsten heraus, wenn wir uns einerseits erinnern, daß der „transscendente Grund“ gar keine andere Bestimmung hat, als die Gewißheit des Wissens, der Zusammenstimmung von Denken und Seyn zu begründen, andererseits uns die Antinomie zwischen der Gewißheit des Wissens und der Gewißheit des Wollens vergegenwärtigen, die am klarsten Schelling im transscendentalen Idealismus entwickelt hat. Im Wissen sind die Dinge unabhängig von uns, und unser Denken richtet sich nach ihnen. Im Handeln haben wir die Ueberzeugung, daß Vorstellungen, die durch Freiheit in uns entstehen, objective Realität erlangen können. Das enthält einen Widerspruch. Das einmal sind die Gegenstände als unveränderlich bestimmt, das anderemal als veränderlich, durch uns bestimmbar gesetzt. Wie können die Vorstellungen zugleich als sich richtend nach den Gegenständen, und die Gegenstände als sich richtend nach den Vorstellungen gedacht werden? Ueber der theoretischen Gewißheit geht uns die praktische, über der praktischen die theoretische verloren; es ist unmöglich, daß zugleich in unserer Erkenntniß Wahrheit und in unserem Wollen Realität sey *). Auf diese

*) Schelling, transsc. Ideal. S. 13 ff.

Antinomie läuft offenbar Schleiermachers ganze Construction hinaus. Gewißheit im Wissen haben wir nur unter der Voraussetzung einer absoluten Identität des Idealen und Realen. Gewißheit im Wollen unter derselben Voraussetzung. Aber Wissen und Wollen sind als unsere Thatfache immer auseinander; jedes widerspricht dem andern durch das entgegengesetzte Verhältniß von Activität und Passivität, in welchem Subject und Object stehen; in dem einen sind wir abhängig, in dem andern frei. Es ist bloße Voraussetzung, daß Ideales und Reales dasselbe sind; und die Gewißheit dieser Voraussetzung wird dadurch aufgehoben, daß sie auf verschiedene Weise dasselbe sind.

Diese Antinomie löst sich aber dadurch, daß in uns Wissen und Wollen zur Einheit zusammengehen, und zwar im Gefühl. Wir sind zugleich wissend und wollend und in beidem dieselben; wir gehen von dem einen zum andern durch die Indifferenz beider hindurch, ohne daß damit ein Widerspruch entstände; in der Indifferenz ist uns also gewiß, daß beidem dieselbe Einheit zu Grunde liegt, der Gegensatz von Denken und Seyn mit überwiegender Activität oder Passivität von demselben Einen her ist. Der Gegensatz von Subject und Object ist in der That aufgehoben; das Subject als solches ist allein übrig geblieben, das gegensätzliche Verhältniß zu anderem, das seinen Halt am Gegensatz von Thun und Leiden hatte, darin negirt, daß im Subject selbst der Gegensatz von Thun und Leiden in der Ruhe des Gefühls verschwunden ist. Der transcendente Grund ist also im Gefühl ebenso in uns gesetzt, wie in der Wahrnehmung die Dinge in uns gesetzt sind, d. h. auf unmittelbare, von unserer bewußten Selbstthätigkeit unabhängige Weise; wir wissen den Grund nicht, wir haben ihn in uns.

Vergessen wir nämlich nicht, daß von vornherein alle, auch die höchsten Gegensätze im Subject liegen, aus dem Subject entwickelt sind, und nur kraft eines Postulats objective Realität ansprechen können. Das Ideale ist, was unserem Denken, das Reale, was unserer organischen Affection zu Grunde liegt. Ist also in uns der Gegensatz beider aufgehoben, so ist er überhaupt, so ist er absolut aufgehoben. Was wirklich Eins ist, kann es nur auf absolute Weise seyn. Das Gefühl ist also die Einheit von

Idealem und Realem, sofern es die Einheit von intellectuell und organisch, die Einheit des Ich ist. Insofern kann man sagen, daß im Selbstbewußtseyn Gott mitgesetzt sey. Denn es ist darin die Einheit des dem Wissen zu Grunde liegenden, der vernünftigen Ordnung der Welt, und des dem Wollen zu Grunde liegenden, des Sittengesetzes gegeben, und diese Einheit ist das, was man überall durch den Ausdruck Gott bezeichnet hat. Die Einheit des Denkens und Seyns in der Einheit der Wahrheit und des Gewissens (also im Gefühl) ist das Höchste selbst, das Absolute. Die Beziehung des Wollens auf das Denken und umgekehrt, und die Einheit davon ist das Göttliche in uns *).

Mit andern Worten: der transcendente Grund, die Einheit des Idealen und Realen ist das Ich selbst und nichts als das Ich. Sein Wesen ist eben, diese Indifferenz zu seyn. Die Schwierigkeit liegt nun aber in der Frage, ob das Subject in einem einzelnen Acte sich dieser Einheit, die es an sich ist, bewußt werden kann, ob die Gegensätze, wie im Ich, so auch für das Ich aufgehoben sind? Bis jetzt ist nur gesagt, was im Begriff des unmittelbaren Selbstbewußtseyns an sich liegt; es ist ausgeführt, daß jedes Gefühl, mag es sonst bestimmt seyn wie es will, eben als Gefühl die Identität sey, den transcendenten Grund enthalte. Von hier aus macht nun Schleiermacher den ganz ungerechtfertigten Sprung zu der Behauptung, daß diese Einheit, die das Gefühl an sich ist, in ihm gesetzt sey in der Form des Gefühls, als Inhalt eines Gefühls. Von hier gehen alle Schwierigkeiten aus, die am Ende in dem geforderten Zusammenseyn des zeitlosen, sich selbst gleichen Abhängigkeitsgefühls mit den zeitlichen, den Moment erfüllenden sinnlichen Gefühlen sich zu einem unlösbaren Knoten zusammenziehen. Die immer steigende Verwicklung läßt sich von der Dialektik von 1814 an bis zur zweiten Auflage der Glaubenslehre Schritt für Schritt verfolgen.

Dort, in der ersten Bearbeitung der Dialektik, liegt die Sache

*) Dial. S. 155. Vergl. 527: das Gottesbewußtseyn ist die Art und Weise, wie wir in unserem Selbstbewußtseyn die Identität unseres Seyns in dem Uebergang von der einen Operation zur andern — haben

noch ziemlich klar. Schleiermachers Grundgedanke ist offenbar der: Wenn im Gefühl nichts gesetzt wäre, als die Einheit des Ich als solche, so könnte sein Inhalt eben nur diese Einheit, und damit die absolute Einheit seyn. Nun aber ist in jedem Gefühl zwar auf unmittelbare Weise diese Einheit gesetzt, aber immer in einer momentanen Bestimmtheit; es enthält die Einheit und Veränderlichkeit des Subjects zugleich, die Einheit nicht für sich, sondern an einem andern; und der Inhalt des bestimmten Gefühls ist eben das momentane, die Einheit bildet nur den Hintergrund. In der Einheit des Subjects liegt nun das Absolute. Gott ist uns als Bestandtheil unseres Wesens gegeben. Das uns eingeborne Seyn Gottes in uns constituirte unser wahres Wesen. Sofern wir ein Bewußtseyn unserer Einheit haben, haben wir ein Bewußtseyn Gottes. Aber ebendarum nicht ein Bewußtseyn Gottes für sich, sondern nur an einem andern. — Damit ist gesagt, daß wir zunächst die Identität des Idealen und Realen sind, ein Bewußtseyn Gottes nur haben, sofern wir dieses unser Wesen denken und wissen — wir haben einen Begriff von Gott, sofern wir Gott sind. Der Gedanke der absoluten Einheit, sofern wir ihn haben, ist nur vermittelt durch das Gefühl, nur Abbildung desselben *). Darum haben wir ihn immer nur an einem andern.

Es läßt sich leicht sehen, daß diese Construction in der That diejenige ist, die der ursprünglichen Anlage entspricht. Sie stellt heraus, was dem Gefühl als einzelner Thatsache zu Grunde liegt, wie sie herausgestellt hat, was dem Wissen und Wollen entspricht; und sie findet, daß im Gefühl — nothwendig in jedem Gefühl — die absolute Einheit des Idealen und Realen gegeben sey. Aber wie diese Einheit im Wissen und Wollen auf unbewusste Weise vorausgesetzt war, und erst durch philosophische Analyse entdeckt wurde, so ist im Gefühl auch auf unbewusste Weise die Einheit gegeben — sie kann erst durch Reflexion erkannt werden; und consequent ist nur zu sagen, daß im Gefühl Gott in uns ist, und daß wir nur dieses Seyn Gottes in uns wissen können.

Allein hier zeigt sich nun in dem unbestimmten Sprachgebrauche der Grund der folgenden Schwierigkeiten. An die Stelle

*) Dial. S. 151 ff.

des Gefühls überhaupt, das Uebergang vom Denken zum Wollen ist — und das ist jedes Gefühl — tritt mit einemmale das Gefühl von Gott, das religiöse Gefühl. Dieß ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß jedes Gefühl als solches religiös sey. Dieß ist nun der bekannte Satz der Reden, der aber in den Zusammenhang der Dialektik nicht mehr paßt. Den Reden war jedes Gefühl religiös, weil darin die Beziehung zum Ganzen gesetzt ist, weil es die Einheit des Fürsichseyns und des Seyns im Ganzen ausspricht, die ursprüngliche Identität des Ich mit dem All, das All aber, das Ganze der Welt in poetischer Anschauung zur Einheit zusammengefaßt, war das Absolute, und Religion die Versenkung in dieses All. Im Unterschied von Fichte hatte Schleiermacher damals den Zusammenhang des Ich und Nicht-Ich nicht im Ich, sondern in der allgemeinen, vor das einzelne Bewußtseyn fallenden Einheit der Welt gesucht. Allein jetzt hat er diese Anschauung der Einheit des Universums, wo ihm in jedem Ding das Ganze, die Gottheit entgegentreten sollte, verloren; die Welt hat sich ihm in Vielheit aufgelöst, die der unmittelbaren Anschauung damals gegenwärtige Einheit ist transcendent geworden und bleibt „hinter dem Vorhang.“ Und so ist auch das Gefühl der Dialektik nicht mehr das der Reden; es ist nur Innewerden eines bestimmten Zustandes, ein Insiehbleiben des Subjects, und seine Bedeutung hat es nur in der Gewißheit der Einheit des Subjects. Es ist durchaus keine Vermittlung zu sehen, wie es sollte als religiöses bestimmt werden; und darum kehrt auch die Dialektik von 1814 sogleich wieder zum Wissen vom Seyn Gottes zurück.

Hat aber schon hier eine Reminiscenz aus den Reden den strengen Gang der Entwicklung gestört, so ist noch mehr in der Glaubenslehre das Bestreben sichtbar, die Reden und die Dialektik miteinander zu vermitteln, und im Zusammenhang der letzteren der Religion eine Stelle aufzusuchen. Wie schwer das halten mußte, begreift sich am leichtesten, wenn man bedenkt, daß Schleiermachers System Kant nachgebildet war. Kant hat aber von einem Schleiermacher'schen Religionsbegriff gar nichts gewußt, gar keinen Ort dafür im Subject gefunden; und so sah sich Schleiermacher genöthigt, da er die Religion nicht in der Moral aufgehen lassen wollte, seinem schon vorher gefundenen Begriffe der Religion erst einen

Ort im Zusammenhang der Kantisch-Fichte'schen Gedanken zu suchen.

Daß jedes Gefühl als solches religiös sey, das war aufgegeben; es sollte jetzt ein bestimmter Gefühlsinhalt, eine bestimmte Gefühlsrichtung seyn, in der es sich als frommes zeige. Und hier trat nun die Bedeutung des Gefühls ein, die die Dialektik ihm vindicirt hatte; diese Bedeutung des Gefühls wurde als sein Inhalt in dasselbe hineinverlegt, oder hineinzuverlegen gesucht. Die Dogmatik ist also nicht aus einer psychologischen Analyse zu erklären, sondern aus dem Postulat, es solle in der Region des Gefühls das Bewußtseyn Gottes gefunden werden, weil weder im Gebiet des Wissens noch in dem des Thuns Raum für die Idee Gottes sey. Weil sich aber auch in einzelnen Gefühlen Gott nicht finden ließ, wurde der Ausweg ergriffen, zu zeigen, daß das Gefühl überhaupt, wenn recht verstanden und vollständig entwickelt, schlecht hiniges Abhängigkeitsgefühl seyn müsse.

Woher kommt diese Bestimmung des Gefühls? Die Dialektik in ihrer ursprünglichen Anlage konnte es nicht weiter bringen als zur Selbstgewißheit des Ich, in der es zugleich die Gewißheit der Einheit des Idealen und Realen hat. Worin liegt es, daß der Grund dieser Einheit über das Subject hinaus verlegt wird? Warum zeigt sich die unmittelbare Selbstgewißheit als Abhängigkeitsgefühl? Offenbar aus keinem andern Grunde, als weil im unmittelbaren Selbstbewußtseyn selbst eine Duplicität von Einheit und Vielheit, von Zeitlosigkeit und Zeitlichkeit, von Unendlichkeit und Endlichkeit ist. Es ist ganz dieselbe Auffassung, welche das Selbstbewußtseyn als Abhängigkeitsgefühl bestimmt, und welche überhaupt den Fichte'schen Idealismus des absoluten Ich aufhebt. In dem Subject, wie es thatsächlich wirklich ist, liegt die Beschränkung, die Endlichkeit, die Bedingtheit. Es kann gar nicht anders Ich seyn, als indem es zugleich den Gegensatz an sich hat. „Die Aufhebung der Gegensätze könnte nicht unser Bewußtseyn seyn, wenn wir uns selbst darin nicht ein bedingtes und bestimmtes wären und würden.“ *) Fragen wir, worin diese Bedingtheit besteht, so liegt sie zunächst in der Veränderlichkeit der zeitlichen Momente,

*) Dial. S. 429 f.

die uns als Bestimmteſeyn von außen erſcheint (daher das „Veränderlichkeitsbewußtſeyn“ als Moment des Selbſtbewußtſeyns in der Ethik). Was hindert uns aber, dieſe Veränderlichkeit als unfre eigne That, das Seyn als unfre eigne Production zu denken, warum iſt ein abſolutes Freiheitsgefühl nicht möglich? Es kann darauf keine Antwort geben, als den von der Dialektik oft wiederholten Satz, daß wir uns nicht loſmachen können von der Vorausſetzung einer Mehrheit denkender Weſen, die unabhängig von uns da ſind. Und dieſes führt auf die letzte Beſtimmung im Begriffe des empiriſchen Ich, daß es dieſes nur iſt im Gegenſatze gegen andere Ich, als Individuum. Weil das Selbſtbewußtſeyn nothwendig ein individuelles iſt, darum iſt es Abhängigkeitsgefühl. Individualitätsbewußtſeyn und ſchlechthiniges Abhängigkeitsgefühl ſind Eines und daſſelbe. Daraus erklärt ſich zugleich der merkwürdige Satz der Ethik (S. 317): Das religiöſe Bewußtſeyn erwacht urſprünglich im Zuſammenſeyn beider Generationen, weil die erzeugende in der Erzeugung ſich abſolut abhängig findet als von aller Willkür entbloßt. Was heißt das anders, als daß der Ort des religiöſen Gefühls eben die Erfahrung iſt, daß andere Individuen auch im phyſiſchen Sinne nicht unfere Producte ſind, die Vielheit derſelben vielmehr einen höhern Grund haben muß.

Es liegt ſomit in dem unmittelbaren Selbſtbewußtſeyn die Antinomie, daß es einerſeits die Identität aller Gegenſätze iſt, andererseits doch nicht ſeyn kann ohne den Gegenſatz gegen anderes Selbſtbewußtſeyn; daß es einerſeits die reine Einheit des Ich, andererseits die Differenz verſchiedener Momente; einerſeits abſolut und unendlich, andererseits bedingt und endlich iſt. Seinem Begriffe nach, als Subject — Object, als Vernunft, iſt es abſolut. In der zeitlichen Erſcheinung iſt es endlich. Und daß das einzelne Ich bloß Erſcheinung ſeines Begriffs iſt, weil überhaupt der Begriff bloß in der Vielheit der Erſcheinungen wirklich wird, das iſt im Abhängigkeitsgefühl ausgedrückt*).

*) In dieſem Sinne, aber auch nur in dieſem, hängt allerdings das Weſen des Abhängigkeitsgefühls mit dem Gegenſatz zwischen Einheit und Vielheit des Selbſtbewußtſeyns zuſammen. Es erhellet aber auch zugleich, daß damit

Von hier aus muß auch der Einwand beleuchtet werden, daß ein absolutes Abhängigkeitsgefühl ohne ein ihm zu Grunde liegendes Freiheitsgefühl nicht denkbar sey. Er trifft insofern nicht, als, wenn schlechthinige Freiheit dem Subjecte zukäme, ein Gefühl derselben undenkbar wäre; denn das Gefühl beruht ja eben auf einer Hemmung der Thätigkeit und Productivität. Er trifft aber insofern, als dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl eine in sich unendliche Richtung auf Thätigkeit zu Grunde liegen muß, etwas was an sich aller Hemmung und Störung durch Einzelnes unfähig ist. Darum sagt auch die Aesthetik, es sey darin das Maximum geistiger Thätigkeit gesetzt; darum bezeichnet es die Glaubenslehre als die höchste Stufe des Selbstbewußtseyns. Alle andern geistigen Thätigkeiten sind direct durch die Außenwelt bedingt. Die Richtung des unmittelbaren Selbstbewußtseyns geht über den Gegensatz hinaus. Sie ist in sich absolut. Es ist die reine, vernünftige, freie Thätigkeit des Ich. Aber eben diese Freiheit ist der Grund, warum ihre Beschränkung als schlechthinige Abhängigkeit gefühlt wird; und man könnte im strengsten Sinne den Satz aufstellen, die Freiheit des Subjects könne nicht anders denn als Abhängigkeit gefühlt werden. —

Nur aus dieser Begrenzung und Hemmung der an sich unendlichen geistigen Thätigkeit ist es auch erklärbar, warum das Abhängigkeitsgefühl alsbald in Gottesbewußtseyn übergeht. Es ist dies in der That kein anderer Proceß als der, durch welchen die Phantasie zur Bildung einer objectiven Welt kommt, — eine unwillkürliche Projection, durch die Hemmung bedingt und hervorgerufen. Wenn man Schleiermachers Sätze über Phantasie und Gefühl nicht zu Hülfe nimmt, so wird es nie deutlich werden können, warum er mit solcher Sicherheit verlangt, das, „Woher“ der Abhängigkeit sey in dem Selbstbewußtseyn selbst mitgegeben. Eine verstandesmäßige Reflexion, was dann allein übrig bleibt, hat die unmittelbare Nothwendigkeit nicht. Sie hat noch weniger die Fähigkeit, den unbekannten Grund zu einer bestimmten Vorstellung zu gestalten. Sie wird vielmehr, je vollendeter sie ist, um so weni-

durchaus nicht eine Identität vom absoluten Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl gegeben ist.

ger zu einem sicheren Resultate kommen, weil sich ihr alle einzelnen Vorstellungen dialektisch wieder auflösen. Nur der Phantasie kommt es zu, ihre Gebilde trotz den Einwendungen des Verstandes lebendig zu erhalten.

Die Glaubenslehre scheint zwar ein solches Handeln der Phantasie nicht anzunehmen; sie bezeichnet die Vorstellung Gott als die unmittelbare Reflexion über das Abhängigkeitsgefühl, „so daß Gott uns zunächst nur das bedeutet, was in diesem Gefühl das mitbestimmende ist, und worauf wir dieses unser Soseyn zurückschieben.“ Um so bestimmter aber hatten die Reden die Wahl zwischen den verschiedenen Gottesbegriffen darauf zurückgeführt, nach welcher Seite eines jeden Phantasie vornehmlich hänge, nach der des Seyns und der Natur oder nach der des Bewußtseyns und des Denkens; und ebenso werfen die Grundlinien dem Kantischen Systeme vor, daß die Ideen Gott und Unsterblichkeit weder in der theoretischen noch der praktischen Philosophie vernunftmäßig entstanden seyen, sondern überall einem Handeln der Phantasie ihr Daseyn verdanken; dieses, setzen sie bei, wäre vielleicht an sich nicht wunderbar. Und auf was anders sollte die Dialektik den Drang zur Personification des höchsten Wesens zurückführen wollen? So wäre also, der allgemeinen Theorie des Gefühls ganz gemäß, das Ursprünglichste im Menschen „die Richtung auf Gott“ d. h. die Tendenz zur Einheit; und diese, irgendwie durch die Schranken der Individualität gehemmt, wird in Einem zum Abhängigkeitsgefühl und zum Bewußtseyn Gottes; zu jenem, indem sie in sich reflectirt in ihrer Einzelheit sich weiß; zu diesem, indem sie über die Schranke hinaus ihre innere Unendlichkeit in einer objectiven Vorstellung vergegenwärtigt. Und wie die Welt nur der Spiegel unseres Denkens, so ist Gott nur das Spiegelbild unseres Ich, unser Ich als absolutes von unserem Ich als beschränktem unterschieden. Darum gehören Gottesbewußtseyn und Selbstbewußtseyn so eng zusammen, darum muß jedes wahrhaft menschliche Selbstbewußtseyn religiös seyn, und darin liegt es auch, warum wir Gott immer als Ich nach der Analogie unseres Ich vorstellen.

Somit hätten wir also in jedem einzelnen Gefühlsacte ein doppeltes, das bestimmte Gefühl und das dem entsprechende Handeln der Phantasie in der Sphäre der endlichen Dinge, und das

das Abhängigkeitsgefühl, und das dem entsprechende Vorstellen Gottes. Und aus dem Bisherigen muß es auch schon erhellen, daß das Abhängigkeitsgefühl das Allgemeine zu den einzelnen Gefühlen, das sich gleich bleibende Ich in den veränderlichen Momenten ist; daß also, wo überhaupt Gefühl ist, es nur eine Modification des Abhängigkeitsgefühls seyn kann *), sobald der Mensch die thierische Stufe überschritten und den Punkt erreicht hat, daß er sich als Ich und Individuum weiß. Aber schwieriger geht zusammen, was aus der Phantasie kommt; in Einem die endliche Beziehung zu einem endlichen Gegenstand, und die Beziehung auf's Absolute zu haben, das auf religiösem Gebiete doch thatsächlich auch als Einzelnes vorgestellt wird — mit jedem Acte, der aus dem Gefühl hervorgeht, auch die Vorstellung Gottes zu combiniren — das ist um so weniger möglich, je unvollkommener die Vorstellungen Gottes sind, das ist in der That nur dann denkbar, wenn Gott als das allgemeine Seyn aller Dinge aufgefaßt wird. Hier ist also ein Wechsel zwischen verschiedenen Graden des Gottesbewußtseyns denkbar — im Gebiet des Gottesbewußtseyns, sofern es etwas vom Abhängigkeitsgefühl noch zu Unterscheidendes ist.

Mit dieser Unterscheidung scheint mir allein die bekannte Schwierigkeit in's Reine gebracht werden zu können, wie das Abhängigkeitsgefühl soll einerseits zeitlos sich selbst gleich, andererseits doch dem Wechsel von Lust und Unlust unterworfen seyn. Die Schwierigkeit bleibt, so lange man sich die Beziehung auf das Absolute immer in Form des Bewußtseyns denkt. Aber Schleiermachers Construction führt in der That nur so weit, das Abhängigkeitsgefühl als den allgemeinen Begriff des Gefühls zu fassen, d. h. nach seiner eigenen Theorie als lebendige Kraft, die im Einzelnen wirklich wird, als den vernünftigen, den übrigen Thätigkeiten immanenten Trieb, als regulatives Princip, das an sich latent und in keinem Momente für sich heraustretend doch allen Thätigkeiten des Geistes die Tendenz zur Einheit und Zusammenstimmung gibt, dem Wissen die Richtung auf die Weltweisheit, dem Wollen die Richtung über die einzelne Persönlichkeit hinaus, dem Gefühl die Rich-

*) Als ein im Gebiete des Gegensatzes auf gewisse Weise bestimmter ist er sich seiner schlechthinigen Abhängigkeit bewußt. Glaubf. §. 5, 3.

tung über die sinnliche Bestimmtheit weg auf die Einheit des Ganzen. Darum ist ohne Frömmigkeit weder die Richtung auf das höhere Wissen noch die auf das sittliche Handeln denkbar *). Den Sinn hat es, wenn das höchste Wesen als eingeboren soll angesehen werden und als immer mitlebend; es ist die Natur des Geistes selbst, die von innen heraus in jedem Momente thätig ist, darum an sich jeder Störung unfähig. Gestört werden kann nur die einzelne, dem Organismus angehörige Aeußerung der Kraft durch einzelne Hindernisse, niemals die Einheit der Kraft selbst. Diese Kraft ist bei verschiedenen allerdings sehr verschieden; die Energie der geistigen Selbstthätigkeit wechselt innerhalb der Grenzen des Menschlichen zwischen einem Minimum und einem Maximum. Der Eine wird passiv von einem Eindruck zum andern fortbewegt, immer vom vorangehenden Momente als solchem bestimmt, der andere geht in freier, selbstthätiger Wahl von einem Moment zum andern über, bestimmt sich aus seiner innern Geisteskraft heraus zu einer der mannigfaltigen möglichen Handlungen. Bei jenem herrscht die Passivität des Gefühls vor, die diesem nur Anlaß zu überwiegend kräftiger Reaction wird. Es ist das verschiedene Maß der Begeisterung; der Geist, der in die Natur eingeht, wird selbst ein Quantum. Der Mensch aber wird sich der Natur seines Geistes bewußt, seine eigene Vernünftigkeit wird ihm objectiv, wenn er sich ein Schema der Einheit denkt, die er selbst ist; dieses Schema ist Gott. Das Bewußtseyn Gottes unter einer bestimmten Vorstellung ist die zeitliche, wenn auch inadäquate Verwirklichung seines höheren Selbstbewußtseyns; er handelt mit Bewußtseyn ver-

*) Vergleiche auch in der 1. Aufl. der Glaubenslehre S. 36 f. die in der zweiten (§. 5, 2) ausgelassenen Sätze: — Es gibt im Wissen ein Gefühl der Ueberzeugung, welches gleichmäßig jeden Willensact begleiten kann, ohne Unterschied des Gegenstandes, indem es vornehmlich die Beziehung jedes Erkenntnißkreises auf das Ganze und auf die höchste Einheit alles Erkennens ausdrückt, und sich also auf die höchste und allgemeinste Ordnung und Zusammenstimmung bezieht, und dies wird man sich nicht weigern ein frommes zu nennen. — Jedes besondere Handeln kann begleitet seyn von einem Gefühl der Beziehung seines bestimmten Gebietes auf die Atheit des Handelns und auf dessen höchste Einheit; und dieses, welches daher die Beziehung des Menschen als Handelnden auf jene allgemeine Ordnung und Zusammenstimmung ausdrückt, wird man sich ebenfalls nicht weigern als das fromme anzuerkennen.

nünftig, wenn er im Hinblick auf diesen Gott thut, wozu an sich die Vernunft ihn treiben würde: ja er kann, wegen des Zusammenhangs von Verstand und Willen, gar nicht in die Länge objectiv vernünftig handeln, ohne sein Thun auch im Bewußtseyn auf Gott zu beziehen. In diesem Bewußtwerden seines eigenen Wesens — in diesem Gottesbewußtseyn, wie es als in bestimmten Vorstellungen sich zeitlich vollziehend von dem zeitlosen Abhängigkeitsgefühl als der Richtung auf Gott unterschieden werden kann, in diesem ist Hemmung, Wechsel, Zurücktreten und Hervortreten möglich; denn dies sind einzelne Aeußerungen des allgemeinen Grundes, Gedanken und Empfindungen, in denen das schlechthin Innerste des Menschen sich offenbart. Auf diesem Gebiete liegt also der Wechsel von Lust und Unlust in Beziehung auf das höhere Selbstbewußtseyn — auf dem Gebiete einer Reflexion, die über die Gefühlszustände des Menschen angestellt wird. Denn nur insofern kann von einem „Hervortreten“ des Gottesbewußtseyns die Rede seyn. Sein Grund, das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit tritt hervor in jedem Gefühle, wie der Begriff in der ganzen Reihe seiner Entwicklungsmomente hervortritt und sich verwirklicht; aber bei dem Hervortreten, von dem hier die Rede ist, handelt es sich darum, ob in der zeitlichen Erscheinung leichter oder schwerer das Wesen erkannt, ob das in einzelne Acte fallende Bewußtseyn über das an sich immer gleiche Abhängigkeitsgefühl leicht oder schwer vollzogen, ob die Phantasie leichter oder schwerer mit dem Bilde, das zu dem einzelnen Zustand gehört, auch die Vorstellung Gottes zu produciren vermöge. Schleiermacher selbst gibt zu, daß es Momente gebe, in welchen man sich des höheren Selbstbewußtseyns nicht unmittelbar auf bestimmte Weise bewußt wird, von denen sich aber doch mittelbar nachweisen läßt, daß es nicht sey erstorben gewesen. Es handelt sich also bei der religiösen Lust und Unlust nicht um ein unmittelbares Gefühl der Hemmung, sondern um ein reflectirtes Bewußtseyn.

Auf diesem Gebiete des Bewußtseyns des Selbstbewußtseyns bewegt sich nun die Schleiermacher'sche Theorie fort. Hierauf ruht zunächst die Eintheilung der Religionen nach Stufen. An sich sind Abhängigkeitsgefühl und sinnliches Selbstbewußtseyn immer gleichweit auseinander; aber je nachdem ihr Verhältniß er-

kannt, ihre Trennung bewußt wird, vollzieht auch die Phantasie ihr Werk in der Bildung der Vorstellungen von Gott. Fetischismus, Polytheismus, Monotheismus bezeichnen die Stufen, auf denen der Mensch zur richtigen Einsicht des Verhältnisses von Vielheit und Einheit in ihm selbst kommt. Sobald er die Einheit seines Ich im Gefühl von der wechselnden Bestimmtheit sicher trennen gelernt hat, sobald treten ihm Welt und Gott als Ort der Vielheit und Ort der Einheit auseinander.

Auf demselben Gebiete liegt auch das Bewußtseyn der Sünde. Es ruht durchaus auf der „Einsicht von der ausschließenden Vorzüglichkeit derjenigen Zustände, welche sich mit dem Gottesbewußtseyn einigen, ohne es zu hemmen.“ Freilich, wenn wir nach der Beschaffenheit dieser Zustände fragen, oder auf der andern Seite nach der Ursache größerer Hemmung, so läßt uns hier die Schleiermacher'sche Psychologie vollständig im Stich. Das Einzige, was wir erfahren, ist dies: Wenn die Reflexion verschiedene Zustände vergleicht, findet sie, daß das Gottesbewußtseyn bald mehr, bald weniger „den Moment bestimme“ „hervortrete,“ d. h. bald mehr, bald weniger lebendig im Bewußtseyn gegenwärtig sey. Vergleichen wir aber diese Erfahrung mit dem, wovon die Theorie ausgegangen ist, so findet sich, daß dies die nothwendige Form ist, in der das Gottesbewußtseyn überhaupt wirklich wird; ohne Wechsel von Mehr oder Weniger, ohne Hemmung könnte es gar nicht erscheinen; sie liegt in seinem Begriff als Gefühl; und nur in der Reflexion wird sie Sünde. Darum verhalten sich auch alle einzelnen Thätigkeiten des „Fleisches“ an sich gleich zum Hervortreten des Gottesbewußtseyns; im concreten Leben, wie es sich in der Aufeinanderfolge bestimmter Momente zeigt, kommt es überhaupt nur auf den Wechsel an; und rein von individuellen Combinationen ist es abhängig, ob bei dieser oder jener Handlung, bei diesem oder jenem Denfact, das Gottesbewußtseyn gerade „gehemmt“ ist. Im Gottesbewußtseyn selbst kann ja nicht die geringste Beziehung auf Einzelnes und Bestimmtes liegen; es vermag keinen Impuls in bestimmter Richtung zu geben; nur unter den Möglichkeiten, die das sinnliche Bewußtseyn vor sich liegen hat, vermag es für die eine oder andere sich zu entscheiden; und es wird, wenn es kräftig genug ist, für diejenige

sich entscheiden, die es am wenigsten hemmt. Oder, in andere Sprache übersetzt: Je kräftiger das vernünftige Princip im Menschen ist, desto leichter werden alle seine Handlungen als aus einer Einheit hervorgegangen angesehen werden können, desto weniger wird er in einer Weise bestimmt seyn, die die Beziehung alles Einzelnen auf die Einheit stört, desto vollständiger wird sein Leben eine Autonomie seines Ich darstellen. In der That gehen aber seine Handlungen nicht in jedem Augenblicke aus dem Gottesbewußtseyn hervor; so ist es nicht aufzufassen, wenn gesagt wird, es „bestimme den Moment“; vielmehr läuft die Reihe der zeitlichen Momente nach ihren Gesetzen ab, vom Denken durch's Gefühl zum Wollen und rückwärts; jeder Moment ist durch die vorangegangenen bedingt; das Abhängigkeitsgefühl ist nur der intelligible Grund, aus dem alles hervorgeht, und für das ganze Verhältniß gibt es keine treffendere Parallele, als das Verhältniß des intelligibeln Ich zur zeitlichen Reihe seiner Acte. Indem dann der Mensch sein Wesen denkt, und mit seinem Begriff, seinem zeitlosen Seyn seine jedesmalige Stufe vergleicht, erscheint ihm der gegebene Moment, er mag sonst beschaffen seyn, wie er will, als Sünde, weil eben das Intelligible nicht ganz darin gesetzt ist. Was der Mensch als seine Schuld ansieht, das ist eben sein größter Vorzug; denn indem das Gesetz seiner Entwicklung, sein Begriff, in sein eignes Bewußtseyn verlegt wird, wird seine Entwicklung eine freie und geistige. Das Bewußtseyn der Sünde ist die nothwendige Dialektik zwischen Begriff und Zeit.

Dem scheint nun freilich die Christologie gegenüber zu stehen. Aber diese ist auch von Schleiermachers Prämissen aus ein unlösbares psychologisches Räthsel. Gibt man auch einerseits die schlechthinige Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns zu, und andererseits eine solche Einrichtung seines zeitlichen Lebens (seines „Fleisches“), daß keiner seiner Momente jenes hemmt, so kann das erste nur geschehen in dem Sinne, daß es als Tendenz, „latitirend“, seiner Thätigkeit immer die rechte Richtung gegeben, und das zweite nur so, daß diese Beschaffenheit seines Organismus — des leiblichen und geistigen — als „Naturthat“ betrachtet wird, nicht als Resultat des Gottesbewußtseyns selbst; und nimmt man dann beides zusammen, so ist schlechthin undenkbar,

wie Christus sollte ein Bewußtseyn von seinem Gottesbewußtseyn gehabt haben. Denn dazu gehörte, daß er es hätte in zeitlichem Wechsel von Mehr und Weniger, von Lust und Unlust anschauen können; dies ist ausgeschlossen, und so läßt sich in Christus nichts denken, als einerseits die von außen bedingte Reihe seiner einzelnen Thaten und Handlungen — was alles dem sinnlichen Bewußtseyn angehört — und andrerseits, damit gänzlich unvermittelt, der Begriff eines schlechthin kräftigen Gottesbewußtseyns, der nicht wirklich werden kann, weil ihm der Boden der Wirklichkeit, die Zeit, entzogen ist. Von allen Seiten drängen die Schleiermacher'schen Sätze immer wieder auf den einen Punkt zurück, daß er den Begriff des Geistes nicht mit der Zeit zu vermitteln gewußt hat, weil er von vornherein in die Einseitigkeit gerieth, das zeitlich Getrennte nur in der Abstraction des zeitlosen Begriffs vereinigen zu wollen.

Oder vielmehr, um in den eigentlichen Mittelpunkt zu dringen, der letzte Grund der Schleiermacher'schen Theorie ist der, daß er das Wesen des Ich, des einzelnen Geistes nicht begriffen, vielmehr die Einheit der geistigen Functionen in einer bloß begrifflichen Allgemeinheit, statt in dem lebendigen Mittelpunkt der Persönlichkeit hat finden wollen. Dies muß sich ergeben, wenn wir schließlich den Begriff der Individualität noch näher analysiren.

Es ist bekannt, mit welcher Begeisterung Schleiermacher in den Monologen die Idee der Eigenthümlichkeit ergreift. Nicht bloß in der Mannigfaltigkeit der äußeren Thaten, nicht bloß wiefern Jedem seine eigene Lage, sein eigener Ort gegeben ist, offenbart sich verschieden die Menschheit; der innere Mensch, der einzelne ist ein eigenthümlich gebildeter, jeder soll auf eigene Art die Menschheit darstellen, in eigner Mischung ihrer Elemente, damit auf jede Weise sie sich offenbare und alles wirklich werde in der Fülle des Raumes und der Zeit, was irgend Verschiedenes aus ihrem Schoße hervorgehen kann. Dieser Gedanke hat mich vorzüglich emporgehoben — ich fühle mich durch ihn ein einzeln gewolltes, also auserlesenes Werk der Gottheit.

Diesem Aufschwung zur Idee der Individualität hat die spätere begriffliche Ausführung nicht zu folgen vermocht. Sie

hält den Gedanken zwar fest: Jeder Mensch soll begriffsmäßig vom andern verschieden seyn, nicht bloß nach Raum und Zeit, sondern so, daß die Einheit, aus welcher das in Raum und Zeit Gesezte sich entwickelt, verschieden ist. Die Verschiedenheit besteht aber darin, daß die das menschliche Leben constituirenden Functionen in jeder Lebenseinheit auf verschiedene Weise gebunden sind, sowohl quantitativ nach dem Ueberwiegen der einen oder andern, als qualitativ nach der verschiedenen Lebenskraft. Die Individualität ist also näher begründet, zuerst in der Verschiedenheit der Temperamente, — und diese unterscheidet Schleiermacher nach dem Ueberwiegen der Receptivität oder Spontaneität, nach der Gleichmäßigkeit oder Ungleichmäßigkeit der Succession der Momente; und dann in der Verschiedenheit der Anlagen und Talente, d. h. des besonderen Verhältnisses, in dem ein Zweig des Erkennens oder Handelns zur Gesamtheit der Functionen steht *). Die Vielheit und Verschiedenheit der Functionen ist aber ihrerseits nur in der Natur, in dem Organismus im weitesten Sinne gegründet; denn da auch Verstand und Wille abhängig sind von dem Verhalten des Organismus zur Außenwelt, ihr Inhalt ihnen dadurch gegeben seyn muß, so ist die specifische Verschiedenheit auch der intelligenten Functionen lediglich Product der Natur **). Und nehmen wir dazu, daß einerseits die Vernunft in allen eine und dieselbe, andererseits das System der Sinne gleichfalls eines und dasselbe ist; daß wir also auch die Identität der organischen Affectionen als einzelner voraussetzen müssen — denn sonst wäre kein Wissen möglich — so kommt in letzter Instanz die Verschiedenheit der Individuen darauf hinaus, daß für jeden die Succession der Momente eine verschiedene ist, von einem gegebenen Moment aus jeder eine andere Richtung einschlägt als der andere, und daß also das Gefühl, das eben die Bestimmtheit des Moments repräsentirt, und die Kunstthätigkeit, die activ den Uebergang vermittelt, different gesetzt seyn muß. Das eigentlich Innere des Menschen aber, sein geistiges Wesen, sein Ich, sein höheres Selbstbewußtseyn ist in allen schlechthin identisch. Je unabhängiger vom

*) Pädagogik S. 590, 693. Ethik S. 136.

**) Vgl. Aesth. S. 133 ff.

Organismus, desto geringer ist die Differenz. Dies ergibt sich deutlich aus der Art, wie Schleiermacher in der Aesthetik S. 77 ff. die Frage abhandelt, ob das Selbstbewußtseyn in seiner höchsten Geistigkeit (also das Gottesbewußtseyn) in den Einzelnen ebenso als ein differentes gesetzt seyn könne, wie das sinnliche Selbstbewußtseyn als different gesetzt ist. „Wenn wir es bloß seinem innern Wesen nach betrachten, so ist die Frage zu verneinen, aber dann würden wir dasselbe von dem sinnlichen Selbstbewußtseyn auch sagen müssen; die sinnlichen Eindrücke ihrer Art nach sind dieselben, und die Totalität ist also auch in allen dieselbe. Wir haben es aber mit der zeitlichen Erscheinung zu thun, und da ist die Art und Weise des Hervortretens des religiösen Selbstbewußtseyns im Zeitlichen ebenso bestimmt ein Ausdruck der Differenz. Betrachte ich zwei Menschen ganz unter denselben Umständen in einer Reihe von Momenten, so liegt es in der unmittelbaren Bestimmtheit der Vorstellung von der Besonderheit des einzelnen Lebens, daß wir sagen müssen, die Reihen werden verschieden seyn, wie es in dem einen stark hervortritt, so wird es in dem andern schwächer seyn und umgekehrt. Worin liegt hier das unmittelbare Selbstbewußtseyn der Einzelheit? Es liegt in dem Moment, insofern ich ihn auf die Fortschreitung beziehe; denn in seinem innern Grunde ist es nicht ein Ausdruck der Einzelheit, sondern des Menschen an sich. — Auf etwas Allgemeines zurückgeführt, stellt sich dies als etwas dar, was von selbst klar seyn muß. Das einzelne Leben ist nur in der Form der Zeitlichkeit, d. h. in der Fortschreitung des Seyns in Momenten, die verschieden sind; also kann auch die Einzelheit nur seyn in der Zeitlichkeit, und sich nur durch diese ausdrücken.“

In seinem inneren Grunde also ist das Selbstbewußtseyn Ausdruck des Menschen an sich. Zeitlich wird es aber, wie oben gezeigt wurde, nur durch die vom sinnlichen Bewußtseyn ausgehenden Hemmungen, durch das Gebundenseyn an den Organismus, von dem allein ein Wechsel der Erhebung und Depression ausgehen kann. Ist das höhere Selbstbewußtseyn abgesehen davon Ausdruck des Menschen an sich, so liegt die Individualität nicht im Innersten des Menschen, sondern nur in seiner Erscheinung; die Individualität selbst ist identisch mit der Hemmung, die die

geistige Thätigkeit erfährt, und daraus ergibt sich, wie es vollkommen dasselbe ist zu sagen, Gottesbewußtseyn sey = Individualitätsbewußtseyn, und das höchste Selbstbewußtseyn sey Abhängigkeits-Gefühl, lediglich weil es die Materie sich gegenüber habe, und deshalb kein absolutes Freiheitsgefühl seyn könne.

Und nun noch den letzten Schritt. Hängt die Verschiedenheit der Menschen, also ihre erkennbare Vielheit, von dem Organismus ab, und ist diese Verschiedenheit und Vielheit zugleich Bedingung des Selbstbewußtseyns überhaupt — das unmittelbare Selbstbewußtseyn, sofern es das des einzelnen Lebens ist, ist nicht möglich ohne die beständige Voraussetzung von andern: so ist das Selbstbewußtseyn selbst das Product nicht der Vernunft, sondern der Natur. Das drückt die Ethik S. 50. aus: Das Werk, die That des Geistigen in der Natur ist überall die Gestalt; das Werk des Dinglichen in der Vernunft ist überall das Bewußtseyn. Ueberall durch das Bewußtseyn ist die Seele Seele; das Bewußtseyn ist im Geiste vom Dinglichen her, nur dadurch wird aus der ursprünglichen Identität der bewußte Geist; nur in den Leib eingeschlossen erscheint der Geist als einzelne Seele. Und darum ist das Selbstbewußtseyn, auch auf der höchsten Stufe, nicht die Vernunft selbst, sondern ihre Erscheinung in einem andern, ihr Symbol. Auch das Gottesbewußtseyn ist Product der symbolisirenden Thätigkeit der in sich Einen allgemeinen Vernunft.

Dem steht nicht entgegen, was anderwärts gesagt wird *): „Das schlechthin Innere des Menschen ist das Streben nach Gott, welches ebendeshalb, weil es nie ein äußerliches seyn kann, sondern nur ein solches haben, auch nie Symbol seyn kann, sondern nur Symbole suchen und hervorbringen.“ Es kann ein Symbol seyn für die Vernunft, sofern sie schon im menschlichen Subject thätig gedacht wird. Die innerste Einheit des Lebens als solche ist nicht Gegenstand für das Bewußtseyn weder im Ganzen als Menschheit, noch im Einzelnen als Ich. Aber an sich ist doch auch das höchste Selbstbewußtseyn Symbol der Vernunft an sich; und es beweist dieser scheinbare Widerspruch nur wieder aufs Neue, daß unsere obige Auffassung richtig ist, wonach das Got-

*) Ethik S. 114.

tesbewußtseyn an sich nichts als die Vernunft selbst, ebendarum aber als solches nicht wirklich seyn kann, sondern nur in der Hemmung zum Bewußtseyn kommt. Das Streben nach Gott ist eben als Tendenz, als innere intelligible Ursache vorhanden, die die einzelnen Empfindungen und Gedanken bildet.

Somit glauben wir nachgewiesen zu haben, daß der letzte Grund der ganzen Schleiermacher'schen Theorie der Dualismus ist, in den er von vornherein das Subject stellt, die Auffassung des Lebens als einer Wechselbeziehung zwischen Geist und Materie. Daraus ergeben sich alle die einzelnen Bestimmungen; daraus die Voraussetzung der Identität beider im transcendenten Grunde; daraus die Bestimmung des Verhältnisses von Einheit und Vielheit im unmittelbaren Selbstbewußtseyn; daraus die Bestimmung der Individualität; daraus die Auffassung des Selbstbewußtseyns als absoluten Abhängigkeitsgefühls. Das Vermittelnde aber, was von der ursprünglichen Auffassung zu diesen Resultaten führt, ist die Kantische Idee, daß die Zeit nur der Sinnlichkeit, nur dem Gebiete des Realen angehöre. Denn nur vermittelt dieses Zwischengedankens war es möglich, alles zeitlich Bestimmte auf Rechnung der Materie und des Organismus zu schieben, und dem Geist mit dem Verhältniß zur Zeit auch die Substantialität zu entziehen. Alles würde also auf die Aufgabe führen, diesen Punkt zu überwinden, dem Geist als solchem ein positives Verhältniß zur Zeit zu geben, die Zeit als seine eigenste Existenzform zu betrachten. Nur damit ist die Substantialität des endlichen Geistes vereinbar. Diese Aufgabe führt aber von selbst auf die andere, die in dieser Zeitschrift schon in Angriff genommen ist, das Verhältniß Gottes zur Zeit zu untersuchen, und im Gegensatz zu allen idealistischen Abstractionen zu behaupten, daß die Zeitunterschiede auch für Gott etwas sind. Nur eine consequente Verfolgung dieses Gedankens kann es seyn, was über Spinozismus und Kantianismus zugleich hinaushilft.

Im Verlage von **Wilhelm Hertz** in Berlin erschien so eben:

Geschichte **A ss u r s u n d B a b e l s**

seit Phul.

Aus der Concordanz des Alten Testaments, des Berossos, des Kanons der Könige und der griechischen Schriftsteller. Nebst Versuchen über die vorgeschichtliche Zeit

von

Marcus v. Niebuhr.

Mit Karten und Plan-Skizzen. gr. 8vo. 34 $\frac{1}{2}$ Bog. in engl. Leinen geb.
Preis 3 Thlr.

Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, das Bild zu entwickeln, welches die Zusammenstellung der Nachrichten aller glaubwürdigen Autoren über die Periode der assyrisch-babylonischen Geschichte ergibt, welche für jetzt noch allein als geschichtlich betrachtet werden kann. Kritiken der Nachrichten über die ältere Zeit erläutern mehrfach den historischen Theil und sollen für die weitere Forschung freies Feld schaffen. Bei dem Interesse, welches der Gegenstand auch für Solche hat, welchen die Zeit fehlt, auf diesem Felde selbstständige Studien zu machen, namentlich für praktische Theologen, Bibelforscher und Geschichtslehrer an Gymnasien, hat der Verfasser sich bemüht, seine Darstellung jedem Mann von allgemeiner philologischer Bildung zugänglich zu machen.

J. C. Wallmann, (Inspector der Berliner Missionsgesellschaft). Die Formenlehre der Namaquasprache. Ein Beitrag zur südafrikanischen Linguistik. 8. cart. $\frac{5}{6}$ Thlr.

C. Hugo Hahn, (ev. luth. Missionar im Dienste der rheinischen Missionsgesellschaft). Grundzüge einer Grammatik des Hereró (im westlichen Afrika) nebst einem Wörterbuch. Lex. 8vo. cart. $2\frac{2}{3}$ Thlr.

Bei **Friedr. Andr. Perthes** in Gotha ist jetzt vollständig erschienen und in jeder Sortimentsbuchhandlung zu finden:

Seppé, Dr. S. Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert. 3 Bände geheftet Nthlr. 6.

Verlag von Rud. Besser in Stuttgart.

Bertsch, F., Geschichte des Alten Bundes und seines Volkes. In übersichtlichem Zusammenhang für den Schulgebrauch dargestellt. Mit einem Vorwort von Dr. J. H. Wichern. quer 4. geb. 15 Sgr. oder 54 fr.

Biblisches Wörterbuch für das christliche Volk. In Verbindung mit den evangel. Geistlichen Württembergs Dr. Frommüller, Hainlen, Dr. Kläiber, Leyrer, Dr. Merz, D. Völter, L. Völter, Wunderlich u. A., herausgegeben von H. Beller. 2 Bände, Lexiconformat. 3¹/₂ Thlr. oder 6 fl.

Encyclopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens in alphabetischer Form, bearbeitet von einer Anzahl Schulmänner und Gelehrten, herausgegeben unter Mitwirkung von Prof. Dr. v. Palmer und Prof. Dr. Wildermuth von A. A. Schmid, Rector des Gymnasiums in Ulm. Lexiconformat, 1. bis 3. Lieferung à 12 Ngr. oder 42 fr.

Floto, S., Kaiser Heinrich IV. und sein Zeitalter. 2 Bände. gr. 8. geh. 3 Thlr. 24 Ngr. oder 6 fl. 24 fr.

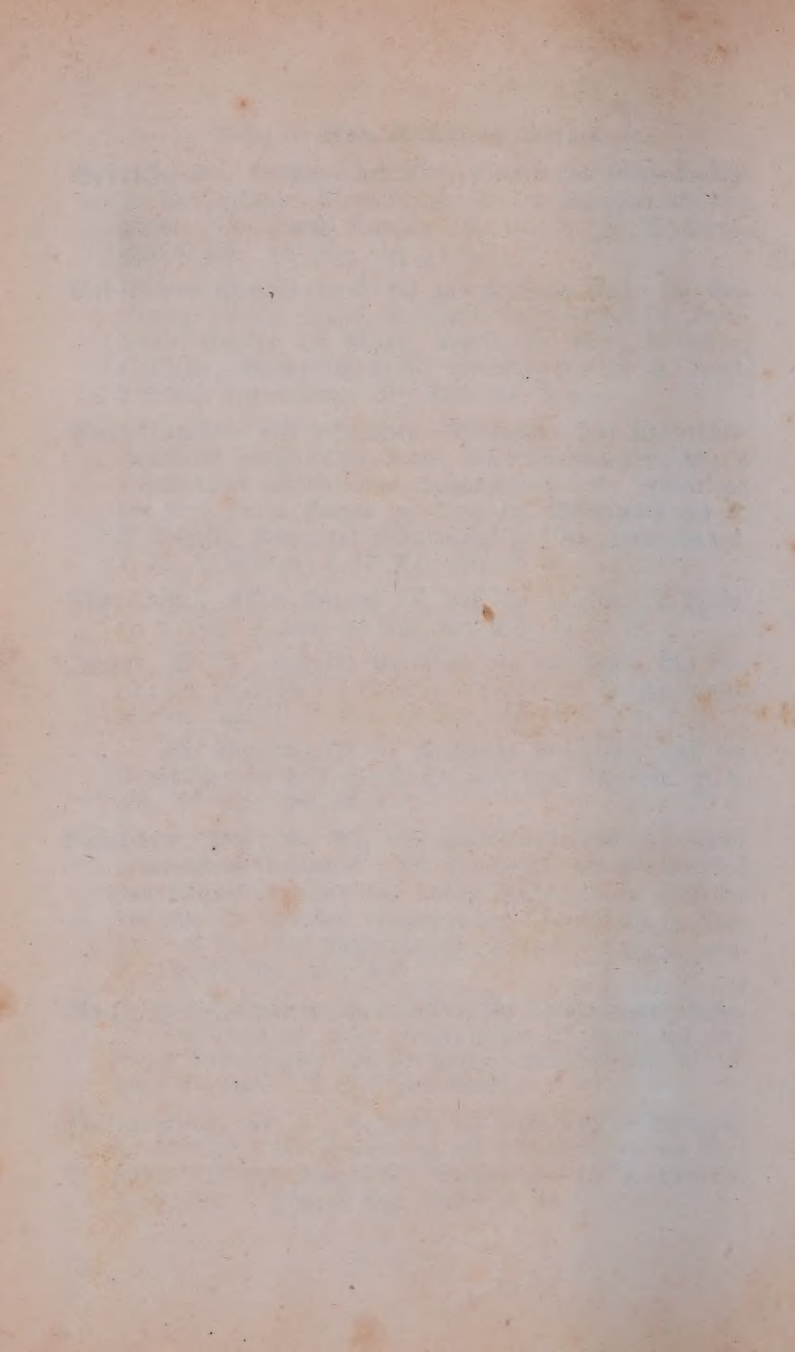
Jäger, C. F., Andreas Bodenstein von Carlstadt. Ein Beitrag zur Geschichte der Reformations-Zeit aus Originalquellen gegeben. gr. 8. 2 Thlr. 10 Ngr. oder 4 fl.

— — Die Grundbegriffe der christlichen Sittenlehre nach den Grundsätzen der christlichen Kirche, aufs Neue untersucht. gr. 8. geh. 15 Sgr. oder 54 fr.

Lechler, Dr., G. V., *das apostolische und das nach-apostolische Zeitalter*. Mit Rücksicht auf Unterschied und Einheit in Lehre und Leben dargestellt. — Gekrönt von der Teyler'schen Theologischen Gesellschaft in Harlem. 2. durchaus umgearbeitete Auflage. — gr. 8. geh. 2 Thlr. 12 Ngr. oder 4 fl.

Real-Encyclopädie für protestantische Theologie und Kirche. In Verbindung mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten herausgegeben von Dr. Herzog. Lexiconformat. 1—75. Lief., A—Ligue, à 8 Ngr. oder 24 fr.

Mongemont, Fr. v., Geschichte der Erde nach der Bibel und der Geologie. Mit Zustimmung und Verbesserungen des Verfassers aus dem Französischen übersetzt von Ed. Fabarius. gr. 8. geh. 1 Thlr. 3 Sgr. oder 1 fl. 48 fr.



GTU Library



3 2400 00294 8374

